ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6H6U 0

Period. 1935
V. 36
1854

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Welte, D. Bukrigl

und D. Aberle,

Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Sechsunddreißigſter Jahrgang.

Erſtes Quartalheft.

Tübingen, 1854.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp jr.

Period. 1935
v. 36
1854

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
CAMBRIDGE, MASS.

I.

Abhandlungen.

1.

Die neueſten Verhandlungen über die ſpeculative Theologie Dr. A. Günther's und ſeiner Schule.

Die Verhandlungen über die Philoſophie oder wie wir ſie wegen ihrer vorherrſchend theologiſchen Richtung lieber nennen möchten, über die ſpeculative Theologie Dr. Anton Günther's ſind nunmehr in ein Stadium eingetreten, in welchem ſie die allgemeine Aufmerkſamkeit des gelehrten katholiſchen Deutſchlands auf ſich zu ziehen nicht verfehlen können. Schon früher einmal hat die Tübinger theologiſche Quartalſchrift [1]) die Aufmerkſamkeit ihrer Leſer auf vorliegenden Gegenſtand zu lenken geſucht. Die in einem ebenſo gereizten als perſönlich verletzenden Tone gehaltene Antikritik, welche damals Günther der von ihr gebrachten Recenſion entgegenzuſtellen für gut gefunden hat [2]), kann nicht abhalten, von neuem auf dieſen Gegenſtand zurückzukommen, wäre es auch auf die Gefahr

1) Jhrg. 1844. Hft. 3. Mattes, recenſirende Abhandlung über Euryſtheus und Heracles von A. Günther.

2) Vorſchule u. ſ. w. 2. Aufl. II. S. 508—524.

hin, „das zweiſchneidige Schwert dualiſtiſcher Kritik" abermals gegen ſich gezückt zu ſehen. Ohnehin hat einer der Vorkämpfer der Günther'ſchen Schule, Dr. Baltzer in einer bald näher zu beſprechenden Schrift ohne alle erſichtliche äußere Veranlaſſung der von ihm ſo genannten „Tübinger Schule" den Fehdehandſchuh in ſo herausfordernder Weiſe hingeworfen, daß längeres Stillſchweigen nicht mehr als räthlich erſcheinen mag.

Die Speculation Günther's hat, ſeitdem ſie in weiteren Kreiſen bekannt geworden [1]), eine ſehr verſchiedene Aufnahme im katholiſchen Deutſchland gefunden. In Oeſtreich, wo in Folge des Joſephinismus die Erſtarrung der kirchlichen Wiſſenſchaft mit dem allmähligen Abſterben des kirchlichen Lebens Hand in Hand gegangen war, mußte das Auftreten eines Prieſters, welcher der theologiſchen Speculation einen neuen, kaum geahnten Aufſchwung zu geben und an dem Antäus des 19. Jahrhunderts, dem Pantheismus in all' ſeinen Formen, ein zweiter Heracles zu werden verſprach, von allen Freunden der wiſſenſchaftlichen Regſamkeit mit Freude begrüßt werden. Ohne einen Lehrſtuhl zu beſteigen, welchem ein Mann von ſo ſeltener geiſtiger Kraft und ſpeculativer Begabung ohne allen Zweifel zu hoher Zierde würde gereicht haben, hat ſeitdem

1) Sein erſtes größeres Werk: Vorſchule zur ſpeculativen Theologie, 1. Thl. Creationstheorie, erſchien Wien 1828. 2. Thl. Incarnationstheorie. 1829. 2. Aufl. 1846. Dieſem folgten: Peregrins Gaſtmahl. 1830; Süd- und Nordlichter am Horizonte ſpeculat. Theologie. 1832; Janusköpfe. 1832; der letzte Symboliker. 1834; Thomas a Scrupulis. 1835; die Juste-Milieu's in der deutſchen Philoſophie gegenwärtiger Zeit. 1838; Euryſtheus u. Heracles. 1842; Lydia, philoſ. Taſchenbuch von Günther u. Veith, erſcheint ſeit 1849. Nebſtdem mehrere Aufſätze in verſchiedenen Zeitſchriften.

Günther einen zahlreichen Kreis von Schülern um sich gesammelt, welche, was wissenschaftliche Strebsamkeit und kirchliche Haltung und Gesinnung betrifft, auf rühmende Anerkennung nicht unbegründeten Anspruch erheben. Wahrhaft rührend ist dabei die Liebe und fast beispiellos die Verehrung, welche die Schule ihrem nunmehr ergrauten Meister zollt. Er gilt ihr als der „Meister" im eminenten Sinne des Wortes, dem auf dem ganzen Gebiete der christlichen Speculation kaum ein hl. Augustinus und ein Carteſius ebenbürtig an die Seite treten; er ist es, „der den Kampf mit der verführerischen Dialektik einer stolzen antichristlichen Wissenschaft auf sich nahm, um nicht etwa blos der verachteten positiven Theologie ihren ehrenvollen Platz in der Wissenschaft wieder zu erobern, nein, um dem Christenthum die Wissenschaft selber und dieser das Christenthum zu erobern"; „er hat zuerst angefangen, den alten auch in der Scholastik noch versteckten Freund des Semipantheismus ans Licht zu ziehen und seinen letzten Lebensnerv zu durchschneiden, um dadurch den Grund zu der so lange und so heiß erstrebten wahren Philosophie des Christenthums zu legen"; ihm ist, wie (Günther selbst nicht undeutlich zu verstehen gibt und) seine Schüler begeistert ihm nachrühmen, „das staunungswürdige Werk, die Auffindung nämlich der wahren Bausteine der Speculation, die Legung der bleibenden Fundamente der Philosophie geglückt"; ihm ist es gelungen, den alleinigen „Schlüssel für das Verständniß der Glaubenslehre, den die Kirchenväter und die Scholastiker in der antiken, unter der Alleinherrschaft des Begriffes stehenden Philosophie des Plato und Aristoteles zu besitzen glaubten und womit sie Semipantheismus und Emanation erschlossen hatten, endlich auf-

zufinden in der Idee; er hat damit geleiſtet, was ſo viele Jahrhunderte vor ihm nicht zu Stande gebracht haben." Günther iſt, um es kurz zu ſagen, in den Augen ſeiner angeſehenſten Schüler der längſt erſehnte Meſſias der chriſtlichen Speculation, der die ſeit 18 Jahrhunderten in die Irre gegangene auf den Pfad des Heiles zurückgeführt hat und an deſſen Namen der Aufgang einer neuen, goldenen Aera der Speculation ſich knüpft. Von dem Weihrauche, welcher dergeſtalt dem Lehrer geſtreut wird, hat indeſſen die Schule auch für ſich ſelbſt einige Körnchen aufbehalten. Sie iſt ähnlich der alexandriniſchen, der antiocheniſchen und den mittelalterlichen Schulen, die von Günther „in der Kirche wiedererweckte theologiſche und philoſophiſche Schule", nachdem „ſeit dem Tridentinum, welches man ſich gleichſam zum Ruhekiſſen genommen und darüber mehr oder weniger eingeſchlafen", „die ſelbſtändige katholiſche Schule zurückgetreten." „Sie blüht nun ſchon in einer großen Anzahl („ihre Zahl, wird irgendwo geſagt, iſt bereits Legion") von gelehrten Prieſtern und Laien." „Sie gewann von Jahr zu Jahr neue jugendliche Kräfte; ja ſie beſtieg allmählig an verſchiedenen Hochſchulen und Lehranſtalten in Oeſtreich, Ungarn, Preußen u. ſ. w. nicht blos die Lehrſtühle der Theologie, ſondern auch der Philoſophie", „iſt ingleichem beglückt durch das Vertrauen der erleuchtetſten Kirchenfürſten." Sie iſt es endlich und „gerade ſie, die als Vertheidigerin der Kirche gegen die im Proteſtantismus groß gewordene pantheiſtiſche Denkmacht — als zweite katholiſche Denkmacht — daſteht", was freilich „die Gegner des denkmächtigen Schulgeiſtes Günther's, da ſie ſelbſt keine Schulautorität und keine ſelbſtändige Denkmacht beſitzen" und theils „an dem gründlichſten dogmatiſchen Nicht-

wissen, theils an einer irrigen philosophischen Weltansicht" laboriren [1]), „für Anmaßung und Hochmuth halten" [2]).

Was nun diese Gegner der Günther'schen Speculation anlangt, welche übrigens die Verdienste Günther's um Belebung und Förderung der christlichen und Bekämpfung der antichristlichen Wissenschaft gebührend anzuerkennen, niemals Anstand genommen haben, so ist bemerkenswerth, daß Gegner des Hermesianismus, wie J. Hast und W. v. Schütz, die ersten gewesen sind, welche auch gegen Günther in die Schranken getreten, wie auf der anderen Seite nicht unerwähnt bleiben mag, daß manche ehemalige Hermesianer, wenn wir anders recht berichtet sind, so namentlich Dr. Baltzer nach erfolgter kirchlicher Censurirung der hermesischen Lehre mit Hilfe des Günther'schen Systems sich die Brücke zur Orthodoxie geschlagen haben. Der mit manchen Unterbrechungen geführte literarische Kampf hatte sich indessen blos um einzelne Partien des Günther'schen Systems gedreht, bis im abgelaufenen Jahre Dr. Clemens, Privatdocent der Philosophie in Bonn, mit einer Schrift hervortrat, welche man nicht mit Unrecht als ein „Compendium alles dessen, was man in der Lehre Günther's für unkatholisch ansieht", bezeichnet hat. Sie trägt den Titel:

Die speculative Theologie A. Günther's und die katholische Kirchenlehre, von Dr. F. J. Clemens. Köln 1853.

Dieses „Machwerk", wie Dr. Knoodt sich ausdrückt,

---

1) Einer der Stimmführer der Schule, Dr. Trebisch, definirt die Gegner derselben noch bündiger als „denkscheue theologische Eulen."

2) Wortgetreu den Schriften Baltzer's, Knoodt's, Merten's, drei der namhaftesten Schüler Günther's, entnommen.

„ein grämliches Zerrbild von Günther's Speculation, ein Zerrbild auch der katholischen Kirchenlehre", dessen „Gefährliches blos in der auf Massenwirkung schlau berechneten Form liegt" — diese „himmelschreienden Angriffe auf Günther und dessen Schule", gegen eine fest geschlossene Phalanx gerichtet, die sich allzeit als kampfgerüstet und in dem Gebrauche der ausgiebigsten Waffen nie als sehr wählerisch bewiesen hat, riefen in fast unglaublich kurzer Zeit mehrere geharnischte Gegenschriften hervor. Die ohne Zweifel bedeutendsten darunter, soweit sie bisher erschienen, sind: 1) Dr. J. B. Baltzer, Neue theologische Briefe an Dr. Anton Günther. Ein Gericht für seine Ankläger. 1. Serie. Breslau 1853. Darauf antwortete Dr. Clemens mit einer Replik: „Die Abweichung der Günther'schen Speculation von der katholischen Kirchenlehre, bewiesen durch den Herrn Domcapitular und Professor Dr. Baltzer in seiner Schrift: Neue theolog. Briefe u. s. w." Köln 1853. Kurz darauf erschien die 2. Serie der Neuen theologischen Briefe von Baltzer, zugleich als Duplik auf die Clemens'sche Replik. 2) Dr. P. Knoodt, Prof. der Philosophie an der Universität zu Bonn, Günther und Clemens. Offene Briefe. I. Wien 1853. Dagegen die Replik von Dr. Clemens: „Offene Darlegung des Widerspruchs der Günther'schen Speculation mit der kath. Kirchenlehre durch Hrn. Prof. Knoodt in seiner Schrift: Günther und Clemens." I. Köln 1853.

Eine kleine Brochüre: „Ausweisung des philosophischen Flüchtlings Dr. Clemens aus dem Gebiete der Theologie" von einem gewissen Dr. R. Horneck. Wien 1853. halten wir nach flüchtiger Durchsicht einer nähern Berücksichtigung

kaum für werth, können dagegen unser Befremden darüber nicht verbergen, daß die kampfgeübten „theologischen Fäuste" des Dr. Croy, die seiner Zeit den armen Benedictiner Pater Ildephons Sorg so wacker bedient, unseres Wissens bisher noch nicht ins Feld gerückt sind. —

Von dem für Katholiken wenigstens allgemein giltigen Grundsatze ausgehend, daß dasjenige, was der von Gott geoffenbarten Wahrheit des Glaubens widerspricht, keine Wahrheit sein könne, somit aus dem Widerspruche der Ergebnisse einer philosophischen Speculation mit dem kirchlichen Dogma (wenn anders Folgerichtigkeit in jener Speculation ist) die Falschheit ersterer mit Nothwendigkeit folge, unternimmt Dr. Clemens in der angeführten Schrift, die Ergebnisse der Günther'schen Speculation, die er aus den verschiedenen Werken Günther's und seiner namhaftesten Schüler zusammengetragen, ganz einfach mit dem Lehrbegriffe der katholischen Kirche, wie derselbe in den Bestimmungen der allgemeinen Concilien und den Auslegungen der bewährtesten Theologen, eines Lupus, Suarez, Petavius u. A. vorliegt, zusammenzustellen, damit sich aus der Vergleichung ergebe, inwiefern beide mit einander übereinstimmen oder von einander abweichen (Vorrede S. IV—VI). Er bespricht sofort in 10 Briefen: die Stellung Günther's und seiner Schule zur kirchlichen Wissenschaft der Vergangenheit; das Verhältniß der Philosophie zur Theologie, des Wissens zum Glauben, der Schule zum kirchlichen Lehramt nach Günther; den G.'schen Dualismus zwischen Leib und Seele und die Kirchenlehre; G.'s Trinitätslehre; G.'s Schöpfungslehre; Einiges, was mit letzterer zusammenhängt; die Lehre G.'s und die der Kirche von dem Urzustande des Menschen, dem Sündenfalle und seinen

Folgen, weiter von der Erlöſung, der Menſchwerdung und der Ausgießung des hl. Geiſtes, endlich von der hypoſtatiſchen Vereinigung der Gottheit mit der Menſchheit in Chriſto. Zum Schluſſe verbreitet ſich die Schrift über die Form der Darſtellung bei Günther und die Art ſeiner Polemik. — Die Dispoſition des Stoffes könnte, wie man ſieht, eine beſſere ſein, doch iſt dieß hier von keinem Belange; was dagegen Herrn Dr. Clemens' eigene Art der Polemik betrifft, ſo wäre wohl, wir können es nicht verbergen, im Intereſſe der Sache, die er zu vertreten ſucht, zu wünſchen geweſen, daß er manche ſeiner Ausdrücke minder ſtark gegriffen hätte, und er wird ſich deßhalb die Zurechtweiſungen ſeiner beiden Gegner ſchon müſſen gefallen laſſen. Heiterkeit dagegen müßte es fürwahr erregen, wenn man vernimmt, wie Dr. Baltzer und Dr. Knoodt, von denen der erſtere das kriegeriſche Motto aus Körners Leyer und Schwert: „Die Schlacht geht an" — ſeiner Schrift an die Stirne geſchrieben, wiederholte Betheurungen ihrer Friedensliebe geben und ihrem Gegner gar bewegliche Erhorten zu chriſtlicher Sanftmuth u. ſ. f. halten, faſt in demſelben Athemzuge aber in gar unſanften Tiraden ſich gegen denſelben ergehen und ihm neues reichhaltiges Material zur Vervollſtändigung der Blumenleſe in ſeinem 10. Briefe an die Hand geben — Heiterkeit, ſagen wir, müßte dieß erregen, wäre nicht die in ſolcher Weiſe offen zur Schau getragene Gereiztheit und Animoſität in hohem Grade unerquicklich, widerlich und abſtoßend. Mit einer ſolchen polemiſchen Taktik, der man hie und da nur allzu deutlich anſieht, daß ſie auf Zudeckung wiſſenſchaftlicher Blößen berechnet iſt, iſt weder der Wiſſenſchaft noch auch der Sache gedient, in deren Intereſſe ſie angewendet wird.

Jedoch iſt anzuerkennen, daß Dr. Knoodt in dieſer Hinſicht wie auch in Rückſicht auf Gründlichkeit und formelle Haltung ſeiner Schrift vor ſeinem literariſchen Freunde ſich vortheilhaft auszeichnet. Die Sache ſelbſt betreffend, haben ſich beide in die Arbeit der Abwehr getheilt. Während der Profeſſor der dogmatiſchen Theologie, Dr. Baltzer, „hauptſächlich das theologiſche Geſpenſt des Dr. Clemens zu verſcheuchen" und „hinwiederum die Anklage der Häreſie gegen den Ankläger und ſeine Partei zu begründen" verſpricht (Vorrede S. VI u. VII), hat Dr. Knoodt ſich die Aufgabe geſtellt, nicht blos „die ſchlecht berathenen Ausfälle, die Clemens gegen Günther gerichtet, zurückzuweiſen, ſondern zu verſuchen, ob vielleicht die vorlauten Gegner der Günther'ſchen Philoſophie *insgeſammt* dadurch zu beſchwichtigen ſeien, daß man ihnen die Kenntnißnahme deſſen, was ſie bisher mit ſo glühendem Eifer verketzert, möglichſt erleichterte. Er ſammelte deßhalb die in Günther's Werken zerſtreut ſich findenden und wechſelſeitig ſich ergänzenden Ausſprüche deſſelben über die wichtigſten, in Controverſe gezogenen Probleme der chriſtlichen Philoſophie und reihte ſie ſo an einander, daß ſelbſt ein flüchtiger Ueberblick jeden Unbefangenen überzeugen muß: von Widerſpruch gegen die Lehre der Kirche könne hier keine vernünftige Rede ſein, und nur Unkenntniß — um nicht zu ſagen Unvernunft, oder gar Lüge und Verläumdung — habe jene Ausſprüche ſo mißdeuten können, wie es bisher geſchehen." (Vorw. S. 3 f. vgl. S. 9.) Wir haben alſo, wie dieſe viel verſprechenden Ankündigungen beweiſen, zwei ſich ergänzende Apologien des Günther'ſchen Syſtems aus der Hand zweier ſeiner ergebenſten und angeſehenſten Verehrer vor uns, von welchen wohl anzunehmen iſt, daß ſie

ſchwerlich Etwas von Belang, was zu Gunſten dieſes Syſtems theils aus ihm ſelber, theils aus der Kirchenlehre ſich geltend machen läßt, werden überſehen haben. Das Geſchäft der Beurtheilung iſt dadurch bedeutend erleichtert und für den Beurtheiler ſelbſt die Gefahr, nach gehabter Mühe die beliebte tröſtliche Verſicherung entgegennehmen zu müſſen, daß er die Günther'ſche Philoſophie „nicht blos nicht verſtanden, ſondern gänzlich mißverſtanden", wenigſtens in weitere Ferne gerückt.

Gehen wir ſofort auf die in Frage geſtellten Lehren Günther's ſelbſt über, ſo können wir nicht umhin, zuvörderſt unſer ebenſo großes Bedauern als Befremden darüber auszuſprechen, daß es den beiden Apologeten Günther's nicht gefallen hat, zuerſt und vor allem anderen den ſchweren Anklagen Rede zu ſtehen, welche Dr. Clemens in ſeinen zwei erſten Briefen gegen Günther und deſſen Schule rückſichtlich ihrer Stellung zur patriſtiſchen und ſcholaſtiſchen Wiſſenſchaft, insbeſondere aber wegen ihrer Verhältnißbeſtimmung zwiſchen Glauben und Wiſſen, Religion und Philoſophie, der kirchlichen und der Schulautorität erhoben und auf die er ſelbſt (S. 45) das weitaus größte Gewicht gelegt hat. Zwar iſt der 1. Brief Dr. Baltzer's mit der Ueberſchrift: „Die Stellung der Günther'ſchen Schule zur Lehrkirche und die des Dr. Clemens zur Schule ganz geeignet, unſere Erwartung zu ſpannen; leider aber bietet derſelbe außer einigen, Günther'n und „ſeiner zahlreichen Schule" gebrachten Ovationen und ſehr in die Breite gehenden Ergießungen tiefer Betrübniß und gerechter Entrüſtung über den „katholiſchen Laien", der „gegen den unbeſcholtenen und verdienſtvollen faſt ſiebenzigjährigen Prieſter der hl. Kirche und gegen ſeine meiſt aus Prieſtern

beſtehende Schule" einen „vom ſträflichſten Fanatismus getragenen Kampf" eröffnet u. dgl., nichts dar, was irgendwie relevant und die von Dr. Clemens in der angegebenen Richtung erhobenen Anſchuldigungen zu entkräften im Stande wäre oder auch nur als darauf berechnet erſchiene. Im 5. Briefe wird dann allerdings Eine von den vielen Anſchuldigungen aufgegriffen und beſprochen und im 9. Briefe (in der II. Serie) endlich über die ganze Anklage zu Gerichte geſeſſen; indeſſen erſcheint es uns nach Durchſicht dieſes Briefes als ein Gebot der Billigkeit, erſt auch die Knoodt'ſche Entgegnung abzuwarten, welche freilich, wenn aus den im 3. Briefe, bei Gelegenheit der Beſprechung des Trinitätsdogma's gegebenen Proben ſeiner Auffaſſung vom Verhältniſſe des Wiſſens zum Glauben weitere Schlüſſe zu ziehen geſtattet iſt, zu nicht in allweg befriedigenden Ergebniſſen führen dürfte. Wodurch auch Dr. Knoodt ſich bewogen gefunden, die Erörterung dieſer Punkte, die doch, was ihm ſelbſt nicht entgangen iſt, mit entſcheidendem Gewichte in die Wagſchale fallen, bis ans Ende zu verſchieben, gibt er ſelbſt S. 19 zu verſtehen: ihm ſcheint nämlich nichts Eiligeres geſchehen zu müſſen als zuerſt „den Vorwurf der Häreſie von einzelnen Lehren Günther's, als denknothwendigen Conſequenzen ſeiner Selbſtbewußtſeinstheorie abzuwälzen" und den durch den „Clemens'ſchen Feuerlärm" erſchreckten Theil des katholiſchen Leſepublicums zu beruhigen. Allein von den Forderungen einer richtigen Methodik auch abgeſehen, ſo wäre dem wiſſenſchaftlichen Theile dieſes Publicums, welchen Dr. Knoodt im weiteren Verlaufe wenn nicht allein, doch vorzugsweiſe im Auge gehabt zu haben ſcheint, ſowie der Sache ſelbſt, die er vertritt, damit beſſer gedient worden, daß zuerſt

die Rechtfertigung des principiellen Ausgangs- und Standpunktes der Günther'ſchen Speculation wäre verſucht, beziehungsweiſe der Nachweis von deren Verträglichkeit mit den Forderungen des Glaubens und der Autorität der Kirche wäre geführt worden. Damit wäre den Anklagen auf materialen Irrthum von vorneherein ihr gefährlicher Stachel benommen worden, was auf dem umgekehrten Wege ungleich ſchwieriger halten dürfte. Oder iſt es vielleicht die Hoffnung geweſen, nach glücklich geführter Vertheidigung gegen die letzteren Angriffe dem jedenfalls bedenklichen und nach unſerem Dafürhalten nicht zu beſeitigenden Vorwurfe wegen der Neuheit des wiſſenſchaftlichen Standpunktes die gefährliche Spitze um ſo leichter abbrechen zu können, was zum Einſchlagen des umgekehrten Weges beſtimmt hat? Doch wir wollen über dieſes, jedenfalls unmethodiſche Verfahren nicht länger rechten, ſondern unſere Berichterſtattung dem nun einmal beliebten Gange der Apologien anſchließen.

Dieſer Gang führt uns zuerſt zu der Erörterung eines Punktes, der von rein dogmatiſchem Geſichtspunkte aus betrachtet von ziemlich untergeordnetem Belange zu ſein ſcheint, im vorliegenden Streite jedoch — wegen ſeines engſten cauſalen Zuſammenhanges mit den Grundanſchauungen der Günther'ſchen Philoſophie — eine außergewöhnliche Bedeutung gewinnt und das höchſte Intereſſe für ſich in Anſpruch nimmt: wir meinen das Verhältniß des menſchlichen Geiſtes zum Leibe. Wir müſſen hier des richtigen Verſtändniſſes wegen etwas weiter ausholen. Ausgehend vom Selbſtbewußtſein, welches Günther, dem Carteſius und dem neueren Idealismus überhaupt hierin beipflichtend, als Prinzip und Maaßſtab

der Erkenntniß anſetzt, ſucht er aus den Thatſachen desſelben die Subſtanzverſchiedenheit von Geiſt und Natur und damit ſelbſtverſtändlich auch von Gott und Welt nachzuweiſen, um dadurch allem Pantheismus, dieſem geſchworenen Todfeinde des Chriſtenthums, deſſen wiſſenſchaftliche Bekämpfung ſich Günther zur Lebensaufgabe gemacht, den eigentlichen Lebensnerv zu durchſchneiden. Bei der Analyſe des menſchlichen Selbſtbewußtſeins nun glaubt Günther ein doppeltes Denken und einen doppelten Denkproceß im Menſchen vorzufinden, ein Denken des Allgemeinen von den Erſcheinungen (Erſcheinungs-Denken) und ein Denken des Grundes der Erſcheinungen (Grund-Denken), jenes von ihm auch Denken des Begriffs oder begriffliches, dieſes ideelles Denken oder Denken der Idee genannt. Beide ſtehen, weil nach entgegengeſetzten Richtungen auslaufend, in „conträr-contradictoriſchem Gegenſatze" zu einander; beide aber fordern ebendarum eigenthümliche Principien, die in demſelben Gegenſatze wie ihre Offenbarungsweiſen: Begriff und Idee zu einander ſtehen müſſen. Als Princip des ideellen Denkens faßt nun Günther den Geiſt (deſſen Formel „reale Einheit in formaler Zweiheit" iſt), als Prinzip des begrifflichen Denkens die Naturſubſtanz („formale Einheit in realer Entzweiung"), näherhin die ſ. g. Naturpſyche oder Leibesſeele, welche als ſolche vom Leibe oder von der Natur überhaupt nicht weſentlich verſchieden iſt. Hiernach beſtimmt ſich der Begriff des Menſchen als formaler Einheit, Syntheſe zweier „qualitativ-weſentlich" von einander verſchiedener Beſtandtheile, des Geiſtes und des pſychiſchen Naturleibes, und das Verhältniß dieſer beiden hinwiederum iſt kein anderes als das conträr-contradictoriſcher Gegenſätze, die nimmermehr in

eine reale oder ſubſtanzielle, ſondern blos in formale Einheit treten können. Dieß iſt in nuce der berühmte Dualismus Günther's, die Freude und der Stolz ſeiner Schule, die hochgeſchwungene Fahne, mit der ſie gegen Monismus und Semimonismus, idealiſtiſchen und realiſtiſchen Pantheismus, „bucklichten" und nichtbucklichten Halbpantheismus in die Schlacht zieht, die Aegide, unter der, und das hl. Palladium, für das ſie ficht, das zweiſchneidige Schwert, welches ſie gegen ihre Gegner aus dem katholiſchen nicht weniger als aus dem proteſtantiſchen Lager blitzen läßt; er iſt endlich der unentwegliche Rechtstitel, auf Grund deſſen ſie auf das Epithet einer katholiſchen Schule im eminenten, wo nicht im ausſchließlichen Sinne des Wortes Anſpruch erhebt. An dieſen Dualismus oder, um genauer zu ſprechen, an das Fundament deſſelben, die Günther'ſche Verhältnißbeſtimmung zwiſchen Geiſt und Leib, hat nun Dr. Clemens in ſeinem 3. Briefe mit der Aufſchrift: „der Günther'ſche Dualismus zwiſchen Leib und Seele und die Kirchenlehre" — ſeinen erſten Obeliscus angezeichnet und es ließ ſich im voraus erwarten, was auch eingetroffen, daß an dieſem Punkte der heftigſte Kampf entbrennen werde. Würde dieſer Grundpfeiler des Günther'ſchen Syſtems erſchüttert werden, ſo gienge, das iſt Freunden wie Gegnern klar, das ganze mit dem Aufwande ſo vieler Jahre und Kräfte aufgeführte Gebäude augenblicklich aus den Fugen. Gehen wir ſogleich näher darauf ein.

Die betreffende Lehre Günther's hat Dr. Clemens folgendermaßen formulirt:

„Nach dieſer Lehre hat alſo der Menſch zwei Seelen, eine vernünftige, den Geiſt, für den die Schule

den Ausdruck Seele möglichſt zu vermeiden ſucht, und eine ſinnliche oder Naturſeele, die eigentliche Seele, die Pſyche, als belebendes und beſeelendes Prinzip des Leibes, die jedoch nichts qualitativ oder im Weſen vom Leibe verſchiedenes, ſondern mit dieſem Einer Subſtanz iſt, weil Eine und dieſelbe Individualität des beſonderten Naturprinzips. Dieſe Naturſeele hat ihr eigenes Denken, ihr eigenes Wollen, ihr eigenes Bewußtſein und iſt im Menſchen, als plaſtiſches Prinzip des Leibes, mit dem weſentlich von ihr verſchiedenen Geiſte, oder der vernünftigen Seele, zu einer formalen Einheit verbunden, wodurch der Menſch zu einem Vereinweſen von Natur und Geiſt wird."

An vorſtehender Faſſung der Günther'ſchen Lehre haben weder Dr. Baltzer noch Dr. Knoodt eine weſentliche Ausſtellung zu machen. Wenn ſich Letzterer noch ausdrücklich dagegen verwahren zu müſſen glaubt, daß nach Günther der Menſch „zwei Seelen" habe, ſofern dieſer „und mit ihm ſeine Schule es ebenſo ſehr vermeide, den Geiſt Seele, als das leibliche oder natürliche Lebensprinzip Geiſt zu nennen", und wenn er zweitens Hrn. Dr. Clemens bittet, „das Moment nicht zu überſehen: daß nach Günther die Seele nicht etwas vom Leibe Getrenntes, noch davon Trennbares, noch irgend weſentlich davon Verſchiedenes iſt, ſo daß nicht drei Elemente im Menſchen vorkommen, ſondern nur zwei, Geiſt und ſinnbegabte und in dieſer Sinnbegabtheit ſinnlich vorſtellende oder denkende, ſinnlich empfindende und ſinnlich begehrende (d. h. mit einem Worte pſychiſche) Leiblichkeit (I. S. 24 f.), — ſo ſind dieß zum wenigſten überflüſſige Erinnerungen, da ſich Dr. Clemens in beiden Beziehungen wohl deutlich genug ausgedrückt hat.

Beſſer begründet iſt der Vorwurf, welcher Hrn. Dr. Clemens gemacht wird, daß er weder hier noch ſonſt „die Lehre Günther's in ihrer Geneſis und in ihrem organiſchen Gliederbau" dargelegt habe; etwas zu naiv aber möchte es ſein, den Grund dieſer Unterlaſſung in der Beſorgniß zu ſuchen, „dadurch wider Willen Günther'n neue Schüler zu werben." (Knoodt I. S. 23.)

Bevor nun Dr. Clemens an die angeführte Günther'ſche Auffaſſung des Verhältniſſes von Leib, Seele und Geiſt den Maßſtab der kirchlichen Lehrbeſtimmungen anlegt, bringt er eine geſchichtliche Notiz bei, die wir nicht unbeachtet laſſen wollen, „daß nämlich dieſe Unterſcheidung zwiſchen Geiſt und ſinnlicher oder Naturſeele im Menſchen faſt die allgemeine Lehre der Philoſophen des heidniſchen Alterthums, namentlich im Orient geweſen." Die Richtigkeit dieſer Bemerkung wird im Allgemeinen nicht zu beanſtanden ſein; wenn jedoch Dr. Clemens hinzuſetzt: „gleichviel in welchem Verhältniſſe dieſe Weiſen Geiſt und Seele zu einander und zum Leibe dachten", ſo vermögen wir dieſen Beiſatz keineswegs zu billigen, da eben dieß der Punkt iſt, in welchem die Günther'ſche Auffaſſung von der eines Plato und Ariſtoteles, die Clemens namentlich angeführt hat, ſich ſehr beſtimmt unterſcheidet und daher gegen eine verſuchte Confundirung mit dieſen ſich zu verwahren berechtigt iſt. Dr. Clemens fügt bei, daß auch in der chriſtlichen Zeit „viele Häretiker zu den verſchiedenſten Zeiten ſich dazu bekannten und theologiſche und ethiſche Irrthümer damit verknüpften, welche die Kirche bewogen, ſich auf verſchiedenen allgemeinen Concilien theils mittelbar, theils unmittelbar über die Sache ſelbſt auszuſprechen. So nahm nach Theodoret (Haeret. fabul. IV, 8) Apollinaris

an, daß der Geiſt etwas von der Seele Verſchiedenes ſei, und daß das Wort Gottes bei ſeiner Menſchwerdung nicht die vernünftige, ſondern die unvernünftige Seele, die einige die Natur- oder Lebens-Seele nannten (*ψυχὴν φυσικὴν ἢ ζωτικήν*, auch thieriſche, animaliſche Seele nach Auguſtin) angenommen habe, an die Stelle des Geiſtes aber die göttliche Natur getreten ſei." (S. 49 f.) Hier müſſen wir etwas verweilen, da gerade die apollinariſtiſche Lehre es iſt, gegen welche direct oder indirect die drei von Dr. Clemens zuerſt angerufenen Conciliar-Ausſprüche gerichtet ſind. Apollinaris huldigte nach dem übereinſtimmenden Zeugniſſe des Alterthums der ſ. g. Trichotomie des Menſchen, d. h. er zerfällte das menſchliche Weſen in Leib (*σῶμα*), Seele (*ψυχὴ ἄλογος*) und Geiſt (*πνεῦμα* oder *νοῦς*) [1]). Es erhebt ſich ſofort die wichtige Frage: haben wir hier eine Trichotomie im eigentlichen oder ſtrengen Sinne des Wortes vor uns, ſo daß damit, wie Dr. Knoodt (S. 37) meint, „drei weſentlich von einander verſchiedene Factoren des Menſchenweſens", alſo drei ſubſtanzielle Factoren unterſchieden würden, in welchem Falle die Günther'ſche Anthropologie von der apollinariſtiſchen allerdings grundweſentlich verſchieden wäre? oder iſt dieſe Dreitheilung im Sinne der ältern griechiſchen Philoſophie zu verſtehen, welche dieſelben drei Beſtandtheile unterſchied und inſofern trichotomiſch war und hieß, aber die Seele entweder mit dem Leibe oder mit dem Geiſte in Subſtanz-Einheit dachte, wornach die Trichotomie im Grunde in die Dichotomie ſich auflöste, wie dieß nachweisbar auch

1) vgl. Gregor. Nyss. antirrhet. cap. 48: *ἐκ τριῶν ὁ ἄνθρωπος — πνεύματος καὶ ψυχῆς καὶ σώματος*, oder (ibid. c. 8) *σαρκός τε καὶ ψυχῆς καὶ νοῦ.*

bei mehreren Kirchenvätern der Fall iſt? Das Erſtere iſt ſchon an ſich nicht ſehr wahrſcheinlich, da eine Trichotomie in jenem Sinne unſeres Wiſſens nur bei einem heidniſchen Philoſophen von einer gewiſſen Bedeutung, dem pythagoraiſirenden Platoniker Numenius ſich findet, der dem Menſchen nicht etwa nur eine zweitheilige Seele, genauer zwei unterſcheidbare Seiten der Seele, ſondern geradezu zwei Seelen zuſchrieb, eine vernünftige und eine vernunftloſe, die in beſtändigem Kampfe miteinander liegen ſollten [1]), in der chriſtlichen Zeit bis auf Apollinaris aber nur die Gnoſtiker und Manichäer und etwa noch, ſo wir anders von Gennadius recht berichtet ſind, der auf dem 2. Concil von Nicäa als Häretiker verurtheilte alexandriniſche Didymus [2]) erweislich einer ähnlichen Eintheilung ſich bedient haben. Einen beachtenswerthen Fingerzeig gibt uns, wie es ſcheint, Nemeſius, der die apollinariſtiſche Trichotomie auf den Neuplatoniker Plotin zurückführt [3]). Allein Plotin hat wohl zwiſchen *νοῦς* und *ψυχή* und in letzterer wiederum zwiſchen der dem Höhern und der dem Niedern, Sinnlichen zugewendeten Seite unterſchieden; obſchon ihm aber die *ψυχή* als ein Mittleres zwiſchen dem *νοῦς* und der ſinnlichen Welt erſcheint (ähnlich der platoniſchen Weltſeele), ſo verhält ſie ſich gleichwohl zum *νοῦς* nur wie die Wirkung zur wirkenden Kraft oder wie die Erſcheinung zu

1) Porphyr. ap. Stob. ecl. I. p. 836: *ἄλλοι δὲ, ὧν καὶ Νουμήνιος — — δύο ψυχὰς ἔχειν ἡμᾶς οἴονται — τὴν μὲν λογικὴν, τὴν δὲ ἄλογον.* vgl. Jambl. ib. p. 894.

2) Gennad. de ecclesiast. dogmat. cap. 20.

3) Nemes. de natur. hom. c. 1: *τινὲς μὲν, ὧν ἐστὶ καὶ Πλωτῖνος, ἄλλην εἶναι τὴν ψυχὴν καὶ ἄλλον τὸν νοῦν δογματίσαντες, ἐκ τριῶν τὸν ἄνθρωπον συνεστάναι βούλονται, σώματος καὶ ψυχῆς καὶ νοῦ· οἷς ἠκολούθησε καὶ Ἀπολλινάριος ὁ τῆς Λαοδικείας γενόμενος ἐπίσκοπος.*

dem Weſen, das ſich in ihr offenbart, ſteht daher dem Intelligiblen näher als dem Körperlichen und wird mit jenem zu dem Göttlichen gerechnet. Sie iſt daher auch keineswegs ἄλογος, ſondern es eignet ihr das Denken (λογίζεσθαι, vermitteltes Denken, während dem νοῦς die unmittelbare Anſchauung des Höheren zukommt) [1]). Dieſen Begriff der Seele konnte nun aber Apollinaris unmöglich ſich aneignen; denn die vermeintliche Schwierigkeit, die Einheit der Perſon Chriſti, unter der Vorausſetzung einer zweiten vernünftigen Potenz neben dem göttlichen Logos, feſtzuhalten, iſt nebſt der Tendenz, alles τρεπτόν d. i. alles Wandelbare, Veränderliche, mit einem Worte alles Endliche aus der Perſon Chriſti auszuſchließen, bekanntlich einer der hauptſächlichſten Gründe geweſen, die ihn beſtimmt haben, dem Gottmenſchen einen menſchlichen νοῦς abzuſprechen und ihm ausdrücklich blos eine ψυχὴ ἄλογος beizulegen. Will man daher überhaupt die Quelle der apollinariſtiſchen Pſychologie in irgend einem der ältern philoſophiſchen Syſteme ſuchen, ſo erſcheint es uns als das wahrſcheinlichſte, daß Apollinaris die der ariſtoteliſchen nahe verwandte philoniſche Theorie, mit welcher er auch im Ausdrucke übereinkommt, adoptirt habe. Philo unterſcheidet nämlich vom vernünftigen Geiſte, der, ein Ausfluß der Gottheit, von außen in den Menſchen kommt, die unvernünftige (ernährende und empfindende) Seele, welche aus den luftartigen Beſtandtheilen des Samens entſtehend ihren Sitz im Blute hat, dem Leibe demnach verwandt iſt und ihre Wurzeln im Leibe hat, als bloße Lebenskraft betrachtet, daher auch ψυχὴ ζωτικὴ von ihm genannt wird,

1) vgl. Zeller, die Philoſophie der Griechen. 3. Thl. 2. Hälfte. S. 746 ff.

alſo mit einem Worte animaliſches Lebensprinzip iſt. Beachten wir nun, daß Apollinaris häufig σῶμα und ψυχή in dem Ausdrucke σάρξ zuſammenfaßt [1]) und die ψυχή gleicherweiſe als ζωτική und ἄλογος bezeichnet, ſo kann kaum mehr ein Zweifel darüber obwalten, daß Apollinaris einen mit dem philoniſchen identiſchen, oder dieſem wenigſtens ſehr nahe verwandten und nicht weſentlich davon verſchiedenen Begriff von der Seele gehabt hat. Verhält ſich dieſes aber alſo, ſo ſpringt in die Augen, daß auch der Günther'ſche Begriff von der Seele und die darauf baſirte allgemeine Verhältnißbeſtimmung zwiſchen Seele und Geiſt von der apollinariſtiſchen und weiterhin von der philoniſchen im Weſentlichen nicht verſchieden iſt, obwohl natürlich Günther ebenſowenig als Apollinaris den menſchlichen Geiſt als eine Emanation aus dem Weſen Gottes betrachtet, und Niemand weiter als Günther davon entfernt iſt, von jener pſychologiſchen Theorie die apollinariſtiſche Anwendung auf die Chriſtologie zu machen.

Hiemit haben wir uns den Weg zu den Conciliarbeſtimmungen gebahnt, „womit den Günther'ſchen Dualismus in Uebereinſtimmung zu bringen", Hrn. Dr. Clemens „ſchlechterdings unmöglich iſt."

Die apollinariſtiſche Chriſtologie war, wenn man von der Synode zu Alexandrien i. J. 362 abſieht, deren Beſchlüſſe wohl auch gegen den Apollinarismus, gleichzeitig aber gegen anderartige damals wieder aufgetauchte eb-

1) vgl. *Theodoret.* dial. I. p. 70 u. 71; *Gregor.* antirrhet. adv. Apoll. c. 7. c. 39. vgl. *Athanas.* c. Apoll. 1. 2, woſelbſt Apollinaris von Chriſtus ſagt: ἔλαβε τὸ ἀνόητον, und gleich darauf — τὸ ἀνόητον τῆς σαρκός.

jonitiſche Irrlehren gerichtet waren, zuerſt auf mehreren römiſchen Synoden unter Papſt Damaſus I. in den ſiebenziger Jahren des 4. Jahrhunderts verworfen worden [1]). Dieſes Verwerfungsurtheil wurde von dem zweiten allgemeinen Concil zu Conſtantinopel i. J. 381 zum öcumeniſchen Beſchluſſe erhoben. Da ſich die Häreſie nichts deſto weniger erhielt, ſo wurde ſie auf dem allgemeinen Concil zu Epheſus i. J. 431 von neuem anathematiſirt. Dieſes Concil, welches hier vornehmlich in Betracht kommt, beſtätigte nämlich die im zweiten Schreiben des hl. Cyrillus, Patriarchen von Alexandrien, an Neſtorius abgegebene Erklärung, in der es unter anderem heißt: „Wir ſagen nicht, daß die Natur des Logos durch Verwandlung Fleiſch geworden ſei, noch auch daß ſie in den ganzen aus Seele und Leib (ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος) beſtehenden Menſchen umgewandelt worden ſei, ſondern vielmehr daß der Logos ein von einer vernünftigen Seele beſeeltes Fleiſch (σάρκα ἐμψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ) hypoſtatiſch mit ſich vereinigt habe“ [2]).

Dieſe von der Synode angeeignete Erklärung iſt von

---

1) Das Anathem einer dieſer Synoden lautet nach Theodoret (bei Mansi, Conc. Coll. T. III. p. 488): Ἀναθεματίζομεν κἀκείνους οἵτινες ἀντὶ λογικῆς ψυχῆς διϊσχυρίζονται, ὅτι ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἐτράφη ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ σαρκί· αὐτὸς γὰρ οὗτος ὁ θεοῦ λόγος οὐχὶ ἀντὶ τῆς λογικῆς καὶ νοερᾶς ψυχῆς ἐν τῷ ἑαυτοῦ σώματι γέγονεν, ἀλλὰ τὴν ἡμετέραν, τοῦτ' ἔστι λογικὴν καὶ νοερὰν ἄνευ τῆς ἁμαρτίας ψυχὴν ἀνέλαβε καὶ ἔσωσεν. Man erſieht nebenbei aus dieſen Worten, daß die Synode von einer weiteren ψυχή, außer der λογικὴ καὶ νοερά nichts weiß; hätte ſie wenigſtens der Trichotomie der Apollinariſten beigepflichtet, ſo hätte das Anathem anders formulirt werden, hätten jedenfalls die Worte: τὴν ἡμετέραν τοῦτ' ἔστι — — wegfallen müſſen.

2) Vgl. *Cyrilli* epist. ad Acacium episc. Melit.: ἐμψυχωμένης αὐτοῦ τῆς σαρκὸς ψυχῇ νοερᾷ. (*Mansi*, T. V. p. 317.)

Dr. Clemens gegen den Günther'ſchen Dualismus von Geiſt und Leibſeele zuerſt geltend gemacht worden. Es iſt nun allerdings nicht zu läugnen, daß durch den thetiſchen Theil dieſer Erklärung „im offenbaren Hinblick auf die Lehre des Apollinaris" zunächſt blos dieß als Glaubensſatz ausgeſprochen werden will, daß der göttliche Logos nicht eine von der Vernunft entblößte Menſchheit, ſondern einen menſchlichen Leib ſammt einer vernünftigen Seele angenommen habe; allein ebenſo wenig wird jeder Unbefangene verkennen, daß die Synode die dichotomiſche Lehre zu der ihrigen macht und, wie der bezeichnende Ausdruck: ἐμψυχοῦν = beſeelen, beleben beweist, eine Beſeelung oder Belebung des Leibes durch die vernünftige Seele annimmt, ohne freilich letzteres durch jene „beilaufende Bemerkung" (um mit Dr. Knoodt S. 28 zu ſprechen) zum eigentlichen Dogma erheben zu wollen.

Gegen vorſtehende Auffaſſung des angeführten Ausſpruches muß natürlicherweiſe Dr. Baltzer — und ihm ſchließt ſich Dr. Knoodt unbedingt an — ganz entſchieden ſich verwahren. „In dieſer Auffaſſung des geiſtig beſeelten Fleiſches, verſichert er, liegt der Gegenſatz zu den Apollinariſten, die ein vernunftlos beſeeltes Fleiſch, eine thieriſche Leibſeele ohne den Geiſt oder getrennt vom Geiſte (ἄλογα νοῦ) in Chriſtus annahmen" (I. S. 83), oder die epheſiniſche Synode hat, wie Dr. Knoodt ſich deutlicher ausdrückt, blos die, auch von Günther behauptete, nothwendige Zuſammengehörigkeit oder Unabtrennbarkeit von Geiſt und (lebendigem) Leib, nicht aber die Belebung dieſes von jenem, vielmehr, wie Dr. Baltzer glaubt nachweiſen zu können, das Gegentheil feſtzuſtellen beabſichtigt. Wie führt Dr. Baltzer dieſen Beweis? Man höre!

Der hl. Cyrill von Alexandrien, „der auf dem Ephesinischen Concil die Hauptperson war", sagt irgendwo [1]): Verbum — — caro factum est, hoc est unitum carni animum habenti rationalem — — immittit autem *animali spiritum* Deus. Baltzer übersetzt dieß folgendermaßen: „Das Wort — — ist Fleisch geworden, d. h. es ist vereinigt mit einem Fleische, welches eine vernünftige Seele hat — — Gott aber sendet den Geist in die thierische Seele." (I. S. 83). Was kann sonach klarer sein, als daß der hl. Cyrill, aber nicht blos dieser, sondern mit ihm das Ephesinische Concil, auf dem er ja „die Hauptperson" war, wenn letzteres erklärt, „daß das Wort Gottes bei seiner Menschwerdung ein von einer vernünftigen Seele beseeltes Fleisch angenommen habe", den Geist (spiritus) als etwas Verschiedenes von der „thierischen Seele" (animal), die den Leib belebt, angesehen habe?! Auch Dr. Knoodt acceptirt diese so klare Uebersetzung (I. S. 28); Dr. Clemens dagegen hat derselben die verdiente Würdigung widerfahren lassen. (Replik I. S. 52 ff.) Dadurch hat sich Dr. Baltzer in seiner Duplik (II. Ser. S. 14 ff.) bewogen gefunden, das Wort animal mit „lebendigem Embrio" zu übersetzen, „in welchen, gleich bei seinem Entstehen im Mutterschooße, Gott den Geist sendet und Beide (animal und spiritus, das thierische und das geistige Lebensprinzip) zu einer formalen Einheit verbindet, worin der Mensch gegeben ist." Auch so „stimmen somit diese Worte mit dem Günther'schen Dualismus unzweifelhaft

1) Bei *Mansi*, Tom. V. in tract. I. cap. 1. *Cyrill.* Alex. p. 482. — Opp. *Cyrill.* ed. Paris. T. V. Pars II.

zuſammen." Da nun der hl. Cyrill für Dr. Baltzer „eine ſo überaus wichtige kirchliche Autorität" iſt, ſo müſſen wir bei der in Frage ſtehenden Stelle ſchon etwas länger verweilen. Sie ſteht in folgendem Zuſammenhange:

Natum quidem est indubitanter ex ipsa substantia Dei et patris .... verbum .... in novissimis autem saeculi temporibus, quoniam caro factum est, hoc est, unitum carni animam habenti rationalem, natum etiam dicitur carnaliter per mulierem. Assimilatur autem quodam modo nativitati secundum nos sacramentum ejus. Matres enim terrenorum ministrantes naturae ad nascendum habent quidem in vulva coagulatam paulatim carnem et ineffabilibus quibusdam Dei operationibus procedentem et perfectam in specie humana; *immittit autem animali spiritum Deus* quo novit modo (*ἐνίησι δὲ τῷ ζώῳ τὸ πνεῦμα ὁ θεὸς καθ' ὃν οἶδε τρόπον*). Format namque spiritum hominis in eo secundum prophetae vocem. Altera ergo carnis, et altera similiter animae est ratio. Sed licet sint istae solummodo terrenorum corporum matres, attamen totum parientes animal, quod ex anima constat et corpore, non partem peperisse dicuntur. Neque dicere potest aliquis Elisabeth carnis quidem genetricem, non tamen jam et animae genetricem. Peperit namque animatum Baptistam et tanquam unum ex ambobus hominem, anima dico et corpore. (Mansi t. V. p. 482.)

Offenbar ſucht hier Cyrill die Bezeichnung Maria's als „Gottesgebärerin" gegen die neſtorianiſche Irrlehre, welche ihr dieſes Prädicat beſtritt, feſtzuhalten. Sein Beweisverfahren iſt kurz dieſes: Wohl hat Maria Chriſto nur das Fleiſch geliehen, nicht zugleich den Geiſt, um ſo weniger die göttliche Natur; allein ein ganz ähnliches

Verhältniß findet auch zwiſchen den übrigen Müttern und ihren Kindern ſtatt: die Mütter ſind blos Mütter der irdiſchen Leiber; gleichwohl nimmt Niemand Anſtand, von ihnen zu ſagen, daß ſie das ganze, aus Leib und Seele beſtehende animal oder den einen, aus den beiden Beſtandtheilen: Seele und Leib beſtehenden Menſchen geboren haben. Folglich kann auch Maria (da ſie den ganzen Gottmenſchen geboren) mit Recht Gottesgebärerin genannt werden. Die zwiſcheneingeſchobenen Worte: matres enim bis animae est ratio geben eine nähere Erklärung, wie es komme, daß von den Müttern blos der irdiſche Leib (nicht zugleich der Geiſt) abſtamme (Creatianismus). „Die Mütter der Irdiſchen nämlich, indem ſie der Natur zum Gebären dienen, tragen zwar im Schooße das allmählig zuſammengeronnene (nicht: angewachſene, wie Baltzer überſetzt) und durch gewiſſe (quibusdam, läßt B. unüberſetzt) unausſprechliche Wirkungen Gottes in menſchlicher Geſtalt fortſchreitende und vollendete Fleiſch; den Geiſt aber ſendet Gott in das animal in der ihm bekannten Weiſe. Er bildet nämlich den Geiſt des Menſchen in dieſem nach des Propheten Wort. Anders verhält es ſich demnach mit dem Fleiſche und anders mit der Seele (dem Geiſte)." Cyrill will mit anderen Worten ſagen: von den Müttern rührt blos das Fleiſch her, welches allmählig durch nicht weiter erklärbare Einwirkungen Gottes zu menſchlicher Geſtalt im Mutterſchooße heranreift; mit dem Geiſte dagegen d. i. mit ſeinem Entſtehungsgrunde verhält es ſich anders; dieſer nämlich iſt unmittelbare Schöpfung Gottes und wird von dieſem dem herangereiften Fötus eingebildet. Die zwei letztern Sätze Cyrills: immittit autem bis secundum prophetae vocem — enthalten demnach nichts

weniger als „die Angabe des Grundes", aus welchem die zuvorgenannten, „„unausſprechlichen Wirkungen Gottes"", wodurch der im Schooße der Mutter, und zwar aus der Mutter, d. h. aus ihrem Fleiſch und Blut entſtandene Embrio nicht in einer thieriſchen, ſondern in der menſchlichen Geſtalt heranwächst und ſich vollendet" (Baltzer II. S. 16), herzuleiten wären; dieß iſt ſchon grammatiſch unmöglich, da in dieſem Falle immittit *enim* etc. *et* formal etc. ſtehen müßte. Vielmehr liegt der Grund dieſes Herauwachſens in menſchlicher Geſtalt augenſcheinlich in nichts anderem als eben in den ineffabilibus quibusdam Dei operationibus, und wohl Dr. Baltzer läßt ſich eine „Unterſchiebung" zu ſchulden kommen, nicht aber Dr. Clemens, wenn dieſer dem hl. Cyrill den Gedanken beilegt, „daß das Fleiſch im Schooße der Mutter auf unausſprechliche Art von Gott ſelbſt gebildet wird." Das iſt denn freilich ein Gedanke, vor dem Dr. Baltzer mit einer Art frommen Entſetzens zurückſchaudert. „Was für Folgerungen, ruft er aus, könnte man vom Standpunkte des poſitiven Dogma's aus dieſer Anſicht des Herrn Clemens (?) ziehen! Wie kann er, wenn er Gott ſelbſt in den Müttern das Fleiſch bilden läßt, überhaupt noch von dem gröbſten Pantheismus ſich frei erhalten? Wie kann er noch von Erbſünde und Concupiscenz ſprechen wollen? Wie kann er zu dem Concil. Trident. ſich ferner noch bekennen, welches ſagt: daß die Concupiscenz aus der Sünde ſei und in den Getauften als Sündenfolge noch zurückbleibe?" (II. S. 17.) Wir unſererſeits ſind hier zwar nicht in der Lage, die Richtigkeit jenes Gedankens zu vertheidigen, ſind indeſſen doch der beſcheidenen Anſicht, daß Dr. Clemens, gefiele es ihm je, denſelben zu dem ſeinigen zu machen,

trotz dem von dem erſteren ſich „frei erhalten", von dem zweiten recht wohl „noch ſprechen" und zu dem dritten ohne allen Anſtand „ſich ferner noch bekennen" könnte. Hrn. Baltzer aber möchten wir darauf aufmerkſam machen, daß jener cyrilliſche Gedanke in den Ohren der Alten durchaus nicht ſo paradox geklungen hat, wie er anzunehmen ſcheint. Es findet derſelbe in Stellen der hl. Schrift, welche wie Job 31, 15; vgl. 33, 6; Iſai. 44, 2; 49, 5; Jerem. 1, 5 die Thätigkeit Gottes bei der Bildung ſpäterer Menſchen ganz analog derjenigen bei der Bildung des erſten Menſchen darſtellen und welche auch Cyrill bei ſeiner Berufung auf den „Propheten" im Auge gehabt zu haben ſcheint, nicht zu verachtende Anhaltspunkte. Es kann uns daher durchaus nicht befremden, wenn wir der gleichen oder einer ganz ähnlichen Anſchauung auch bei andern Vätern [1]) wieder begegnen und bei dem in der patriſtiſchen Literatur wohl bewanderten Gennadius endlich den mit dem cyrilliſchen faſt gleichlautenden Aus-

1) Wir erwähnen im Vorbeigehen nur die etwas eigenthümliche Theorie des hl. Hilarius v. Pictavium. Er unterſcheidet (tract. in Psalm. 118. Lit. X) in der Erſchaffung des erſten Menſchen einen dreifachen Act. Der erſte iſt die Schöpfung der Seele, der zweite die Formung des irdiſchen Gebildes aus Lehm; der geformte Lehm aber war noch nicht Menſch, ſondern Materie. Darauf folgt erſt als dritter Act die Verknüpfung jener Seele und dieſer Materie durch den Geiſt Gottes, wodurch nun die Seele beleibt, die Materie beſeelt und die Einheit: der lebendige Menſch ward. Dieſe Theorie iſt ihm ein Typus davon, was auf höherer Stufe bei der Menſchwerdung ſich wiederholt. Maria hat demzufolge Chriſto ſelbſt den Leib nur theilweiſe gegeben; zum Leibe wird nämlich die vorhandene Materie erſt durch Hinzutritt der belebenden Seele, ohne die letztere iſt derſelbe nur ungeformte Maſſe; die Seele aber hat Chriſtus nicht von Maria; folglich u. ſ. f. S. das Nähere bei Dorner, Entwicklungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti in den erſten vier Jahrh. 3. Abthl. S. 1040 f.

ſpruch finden: Dicimus creationem animae solum creatorem omnium nosse et *corpus* tantum per conjugii copulam seminari, *Dei vero judicio coagulari* in vulva et compingi atque formari, ac formato jam corpore animam creari et infundi, ut vivat in utero homo ex anima constans et corpore, et egrediatur vivus ex utero plenus humana substantia [1]). Hiernach iſt klar, was von der oben angeführten Behauptung Dr. Baltzer's zu halten, daß nach Cyrill's Anſicht Gott in den lebendigen Embrio gleich bei ſeinem Entſtehen im Mutterſchooße den Geiſt ſende, und beide, das thieriſche und das geiſtige Lebensprinzip zu einer formalen Einheit verbinde, worin der Menſch gegeben iſt. Das Einzige, was etwa noch hindern könnte, die von Genadius (ob mit Recht oder mit Unrecht? können wir hier dahingeſtellt ſein laſſen) als die kirchliche bezeichnete Vorſtellung auch dem hl. Cyrillus nach ihrem ganzen Umfange beizulegen, iſt der Gebrauch des Wortes: animal — immittit animali spiritum Deus. Wir könnten die daraus ſich erhebende Schwierigkeit am leichteſten dadurch beſeitigen, daß wir mit Dr. Baltzer dem hl. Cyrill die Meinung von einer mit der Empfängniß gleichzeitigen Begeiſtung unterſtellen würden; denn unter dieſer Vorausſetzung wäre nichts natürlicher als die Bezeichnung des im Mutterſchooße allmählig reifenden Menſchengebildes als eines ζῶον; es wäre dieſe Benennung nicht blos natürlich, ſondern auf's ſtrengſte geboten. Allein wir ſind

1) Lib. de ecclesiast. dogmat. c. 14. cfr. c. 18: anima humana non cum carne moritur, quia non cum carne, ut superius diximus, seminatur; sed formato in ventre matris corpore, Dei judicio creatur et infunditur, ut vivat homo intus in utero et sic procedat nativitate in mundum.

dem Vorausgehenden zufolge zu dieſer Unterſtellung keineswegs berechtigt, haben aber auch nicht nöthig, zu dieſem Auskunftsmittel unſere Zuflucht zu nehmen; denn die Vertauſchung des Wortes animal mit caro und corpus einerſeits und die von spiritus mit anima andererſeits, ſowie die Gegenüberſtellung von anima und corpus als der zwei Beſtandtheile des ganzen animal (dichotomiſche Eintheilung des Menſchenweſens) beweiſen zur Genüge, daß das Wort animal in der angeführten Stelle nicht premirt werden darf [1]), ſondern das leibliche Gebilde überhaupt bedeutet.

---

1) Wir ergreifen dieſe Gelegenheit, um überhaupt gegen die Vergewaltigung des Ausdrucks: ζῶον — entſprechend dem lateiniſchen animal — von Seiten Dr. Knoodt's und Dr. Baltzer's zu proteſtiren. Wenn irgend ein Kirchenlehrer, z. B. Theodoret, die beiden Gregore u. a., den Menſchen als ζῶον λογικόν definirt, ſo ſoll darin ſeine ganze, verſteht ſich Günther'ſche, Anthropologie enthalten ſein: Der Menſch, zunächſt ζῶον = lebendiges Individuum mit einem eigenen Lebensprinzip, das er mit der ganzen organiſchen Natur, mit Pflanzen und Thieren gemein hat; was ihn vor dieſen auszeichnet, beſteht in der weſenhaften Beſtimmung, daß er vernünftig iſt. „Die Beſtimmung ζῶον geht alſo lediglich auf den Leib, dieſer iſt abgeſehen (!) von der Vernünftigkeit lebendig, während die nähere Beſtimmung „vernünftig" einzig auf den Geiſt des Menſchen zu beziehen iſt." (Knoodt I. S. 59.) Wir erlauben uns, an Hrn. Dr. Knoodt die einfache Frage zu ſtellen: Haben denn auch der hl. Hilarius von Pictavium, der hl. Auguſtinus, der hl. Thomas von Aquin u. a., indem ſie den Menſchen als animal rationale definiren, darin „ihre ganze — im Weſentlichen Günther'ſche — Anthropologie ausſprechen" wollen?! — Noch müſſen wir hier eines Curioſums erwähnen, welches uns Dr. Baltzer S. VII der 2ten Serie ſeiner Briefe zum Beſten gibt. Der Domherr Joannes Aubertus überſetzt nämlich in der von ihm beſorgten Pariſer Ausgabe der Opera Cyrilli Alex. die Worte: ἐνίησι δὲ τῷ ζῴῳ τὸ πνεῦμα ὁ θεὸς καθ' ὃν οἶδε τρόπον — in folgender Weiſe: „Deus vero *corpusculo jam perfecto et animato*, eo modo quem ipse novit, *Spiritum* infundit." „Der Domherr Aubert, erſchließt hieraus Baltzer, war alſo ebenfalls ein Dualiſt im Günther'ſchen Sinne." Wir kennen nun zwar den Domherrn Aubert

Würde es den Begriff: „thieriſche Seele" involviren, ſo wäre unbegreiflich, wiefern es noch „gewiſſer unausſprechlicher Wirkungen Gottes" bedürfen ſolle, damit das Fleiſch allmählig fortſchreite und in menſchlicher Geſtalt ſich vollende; das wäre ja eben die Function jenes dem Leibe eigenthümlichen Lebensprinzips in ſeiner formalen Vereinigung mit dem Geiſte.

Daß das gewonnene Reſultat der vorangehenden Unterſuchung durch eine weitere, von Dr. Baltzer zu Hilfe gerufene Aeußerung Cyrills, wornach Seele und Leib gegenſeitig dasjenige ſich anpaſſen, was jedem von beiden eigenthümlich iſt (adinvicem contemperant, quod velut proprium utriusque est), ſowie durch die, in den Acten des Epheſiniſchen Concils aufbewahrte, Disputation Cyrills, in der die Worte vorkommen: „die Betrübniß, die Trauer und die Trennung vom Leibe ſei ebenſo der Seele eigenthümlich, wie die Ermüdung, die Kreuzigung, die Auferſtehung, die Himmelfahrt dem Fleiſche eigenthümlich ſei" —

---

nicht näher; nichts deſto weniger mißgönnen wir ihm die Ehre, ſeinem Jahrhundert ſo weit vorausgeeilt und ſchon ann. 1638 ein „Dualiſt im Günther'ſchen Sinne" geweſen zu ſein. Woher mag es doch gekommen ſein, fragen wir uns verwundert, daß dieſer „Dualiſt" im 17. Jahrhundert das grobe Verſehen ſich hat beikommen laſſen, ganz antigüntheriſch erſt dem corpusculo *jam perfecto* den spiritus zu infundiren? Und es will uns faſt bedünken, als ſei auch dieſer Domherr der thomiſtiſchen oder vielmehr der faſt allgemein ſcholaſtiſchen Anſicht geweſen, wornach der menſchliche Leib vor dem Eintritte der vernünftigen Seele, der erfolgt, nachdem die Entwicklung des belebten Körpers Alles dazu vorbereitet hat, zuerſt von der nutritiven, darauf von der ſenſitiven Seele, welche dann der vernünftigen weichen muß, belebt werde, und als habe er dieſe ganz ungünther'ſche Anſicht auch auf den hl. Cyrillus übertragen und ſei deßhalb ganz unverdienterweiſe und wider ſeinen Willen zu dem von einem Collegen im 19. Jahrhundert ihm geſpendeten Lobe gekommen!

daß, ſage ich, unſer obiges Ergebniß durch dieſe Stellen gar nicht berührt, geſchweige denn umgeſtoßen, weit eher noch unterſtützt wird, braucht wohl dem nicht in den ſtärkſten Vorurtheilen befangenen Leſer kaum bemerkt zu werden. Höchſt bemerkenswerth dagegen, ja Staunen erregend iſt der Schluß, den Dr. Baltzer aus ſeiner langen Diatribe über Cyrillus zieht. Sein Raiſonnement iſt zu intereſſant, als daß wir es unſern Leſern vorenthalten könnten. „Wer die Geſchichte des Epheſiniſchen und des Chalcedonenſiſchen Concils und in ihr die Stellung des Cyrill und ſein hervorragendes kirchliches Anſehen kennt; wer es weiß, daß er im Oriente, im Gegenſatze zu den Häreſien, in ähnlicher Art als dogmatiſche Säule der Kirche daſtand, wie Auguſtinus im Occident; wem insbeſondere bekannt iſt, daß das Chalcedonenſiſche Concil zu dem von Cyrill in einer Epiſtel an den antiocheniſchen Biſchof Johannes aufgeſchriebenen Glaubensbekenntniſſe einmüthig acclamirte und ausrief: „„Wir glauben wie Cyrillus: ſo haben wir geglaubt, ſo glauben wir. Der Bann treffe den, der anders glaubt““, der wird das große Gewicht der Cyrilliſchen Auctorität keinen Augenblick bezweifeln wollen.“ Wohl; auch wir bezweifeln daſſelbe keinen Augenblick; was folgt hieraus? „Dann aber behaupte ich nicht ohne Grund, daß der Günther'ſche Dualismus einſchließlich ſchon durch das Chalcedonenſiſche Concil als Dogma feſtgeſtellt worden iſt.“ Wie ſo? „Denn in dem Cyrilliſchen Glaubensbekenntniſſe, dem das Concil acclamirt hat, begegnet uns ganz dieſelbe Bezeichnung für die zwei Beſtandtheile des Menſchen, wie in den obigen Stellen aus der Abhandlung *de incarnatione*, nur mit dem Unterſchiede, daß wir in dieſer

Abhandlung zugleich die Erklärung vorfinden. Der Menſch beſteht darnach ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ex anima rationali et corpore, aus Geiſt und Leib [1]), und ich frage nun den Herrn Dr. Clemens: ob er es wagen wolle zu behaupten: das Concil habe dieſer Bezeichnung in anderem Sinne acclamirt, als derjenige iſt, den der hl. Cyrill in ſeiner Abhandlung de incarnatione und in der angeführten Disputation ſo klar und beſtimmt auseinandergeſetzt hat? Und wenn er dieß ohne Beweis zu behaupten nicht wagen wird, den Beweis aber zu liefern nicht im Stande iſt (?); ſo verlange ich nun auch, daß er die Cyrilliſche (?) Anſicht vom Menſchen, wonach dieſer, ganz entſprechend der Günther'ſchen Lehre, die formale Einheit von Geiſt und Leib als zweier Lebensprinzipe iſt, für die kirchliche erachte." (II. S. 21 f.) Angeſichts einer ſolchen Argumentation hält es wahrlich ſchwer, eines Ausrufes der höchſten Verwunderung ſich zu enthalten! Nehmen wir ſelbſt auf einen Augenblick an, die Baltzer'ſche Auffaſſung der Cyrilliſchen Anthropologie ſei die richtige, was ſie aber in der That, wie wir gezeigt zu haben glauben, nicht iſt: ſo ſoll daraus, daß die chalcedonenſiſche Synode der im Cyrilliſchen Glaubensbekenntniſſe unter anderem enthaltenen Beſtimmung, wornach der Menſch aus vernünftiger Seele und Leib beſteht, acclamirt hat, — daraus ſoll folgen, daß dasſelbe Concil auch die in der Cyrilliſchen Abhandlung *de incarnatione* und der Disputation enthaltenen weiteren „Erklärungen", ſomit die ganze Cyrilliſche

1) NB. blos dieß, keine weitere Beſtimmung, kommt in dem vom Concil approbirten Cyrilliſchen Glaubensbekenntniſſe vor!

Theorie vom Menſchen für die kirchliche erklärt und damit den „Günther'ſchen Dualismus einſchließlich" als „Dogma" feſtgeſtellt habe! Faſſe das, wer es faſſen kann, wir ſind außer Standes, dem kühnen Fluge dieſer Dialektik zu folgen und müſſen uns deßhalb ſchon beſcheiden, in angemeſſener Entfernung zurückzubleiben. Doch kaum haben wir uns von unſerem erſten Staunen in etwas erholt, ſo ſehen wir uns ſchon in ein zweites, wo möglich noch größeres geſetzt. Auch die den „Dualiſten" höchſt unbequeme Entſcheidung des Concils von Vienne i. J. 1311, die wir in der Folge des näheren werden kennen lernen, darf nach Dr. Baltzer in keinem anderen als in dem Cyrilliſchen Sinne — natürlich der Auffaſſung Baltzer's gemäß — ausgelegt und verſtanden werden, und unſer gelehrter Dogmatiker ſtellt daher an Dr. Clemens allen Ernſtes das Anſinnen, „daß er ſeine S. 44 und 45 ausgeſprochene Behauptung: „„Die im J. 1311 zu dem Vienner Concil verſammelten Väter könnten mit den Worten, worin ſie ein Dogma, welches ebenſo ſehr philoſophiſcher, als theologiſcher Natur ſei, formulirt haben, keinen anderen Sinn verbunden haben, als denjenigen, den zu damaliger Zeit jeder Theolog und Philoſoph mit dieſen Worten verband, und dies um ſo weniger, als der Ausdruck: die Seele ſei die Form oder auch die ſubſtanzielle Form des menſchlichen Leibes, ein in allen philoſophiſchen und theologiſchen Schulen des 13., 14. und 15. Jahrhunderts üblicher und feſtſtehender war"", als eine häretiſche verwerfe!" (II. S. 23 f.) Wir können uns hier füglich jeder Bemerkung enthalten.

Kehren wir nach dieſer Digreſſion wieder zum Epheſinum zurück, ſo können wir nunmehr, und zwar mit ge-

ſteigerter Zuverſicht wiederholen, was wir gleich anfangs als ein Urtheil, welches jedem Unbefangenen ſich aufdringt, ausgeſprochen haben: Die Beſeelung und Belebung des menſchlichen Leibes durch die vernünftige Seele iſt auf dem dritten öcumeniſchen Concil zwar nicht als Dogma erklärt, wohl aber als kirchliche Anſchauung ausgeſprochen worden.

Weit kürzer können wir uns bei dem zweiten Concil, welches Dr. Clemens gegen den Günther'ſchen Dualismus angerufen hat, dem von Chalcedon i. J. 451 nämlich, faſſen. „Das Concil von Chalcedon macht (in einem an Kaiſer Marcian gerichteten Schreiben (ſ. Dr. Knoodt I. S. 29) den Häretikern zum Vorwurfe, daß ſie eine Seele getrennt vom Geiſte (*δίχα νοῦ*) im Leibe Chriſti behauptet hätten." (Clemens S. 50.) Offenbar will jedoch hiermit blos die bekannte chriſtologiſche Irrlehre der Apollinariſten reprobirt, nicht aber über das Verhältniß des Geiſtes zur Seele und zum Leibe, um welches es uns allein zu thun iſt, etwas beſtimmt werden. Beachtung verdient indeß immerhin die Erklärung deſſelben Concils, daß in Chriſto eine vollkommene, aus vernünftiger Seele und Leib (*ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος*) beſtehende Menſchheit zu bekennen iſt. (*Harduin.* t. II. p. 456.) Man erſieht nämlich auch hieraus wieder, daß mit der Verwerfung der irrigen (apollinariſtiſchen) Anwendung der anthropologiſchen Trichotomie auf die Chriſtologie das Aufgeben der Trichotomie ſelbſt kirchlicherſeits Hand in Hand gegangen iſt.

Zum dritten Concil von Conſtantinopel i. J. 680 übergehend bemerkt Dr. Clemens: „Das ſechste allgemeine Concil macht nicht nur die Ausdrücke des Ephe-

ſiniſchen, ſowie die noch bezeichnenderen des Athanaſius, daß das Fleiſch des Gottmenſchen ein vernünftig beſeeltes geweſen ſei (σὰρξ ἔμψυχος λογική) zu den ſeinigen (actio 13) [1]), ſondern es gibt (act. 18) auch noch eine nähere Erläuterung, indem es ſagt, daß der Sohn Gottes ſich das Fleiſch durch Vermittlung der vernünftigen und geiſtigen Seele verbunden und ausgeſtaltet habe (καὶ ταύτην [τὴν σάρκα] ἑαυτῷ διὰ μέσης ψυχῆς λογικῆς τε καὶ νοερᾶς συμπήξαντά τε καὶ διαμορφώσαντα) und daß er

1) Hier iſt ein Verſehen mit unterlaufen. Die von Dr. Clemens angezogenen Ausdrücke des Epheſiniſchen Concils σὰρξ ἐμψυχωμένη ψυχῇ λογικῇ) und des hl. Athanaſius (σὰρξ ἔμψυχος λογική, vollſtändig: ἅμα γὰρ σὰρξ, ἅμα θεοῦ λόγου σὰρξ, ἅμα σὰρξ ἔμψυχος λογική, ἅμα θεοῦ λόγου σὰρξ ἔμψ. λογ.) finden ſich allerdings in der actio 13. des Concils, allein nicht als conciliariſche Ausdrücke, ſondern ſind in der Rechtfertigungsrede des der Häreſie beſchuldigten Cyrus, in deſſen 7. Anathematismus, und zwar letzterer als ein vom hl. Athanaſius entlehnter Ausdruck, enthalten. (*Mansi* t. XI. p. 566.) Indeß ändert dieß an der Sache nichts; denn dieſelben Worte ſind, jedoch ohne Berufung auf Athanaſius, in dem, in der actio 11. des Concils vorgeleſenen und in der 13. Sitzung als durchaus orthodox vom Concil approbirten und empfohlenen Synodalſchreiben des ehemaligen Erzbiſchofs von Jeruſalem, Sophronius (*Mansi* l. c. p. 555) enthalten. Die ganze Stelle lautet nach *Mansi* l. c. p. 474: Incarnatur ergo verbum Deus, quod nostrum est, non praefactae carni copulatus, praeformatove atque in se praeexistenti aliquando corpori conlinitus vel animae praeexistenti conjunctus: sed tunc his ad subsistendum venientibus, quando eis ipsum verbum et Deus copulatus est. Darauf folgen die bereits angeführten Worte. Die Ausdrücke des Epheſiniſchen Concils endlich kommen in dem genannten Synodalſchreiben nicht vor, wohl aber die damit identiſchen: σὰρξ ἐμψυχωμένη νοερῶς, welche alſo vom Concil approbirt ſind. Die Sache ſelbſt bleibt ſich demnach gleich, und Dr. Clemens hätte darum wohl daran gethan, ſein Verſehen im Citate (in ſeiner Replik S. 56 f.) unumwunden einzugeſtehen; er hätte ſich ſelber dadurch die triumphirende Zurechtweiſung und den übrigen Leſern den weitſchweifigen paränetiſchen Excurs von Dr. Baltzer über die Wahrheitsliebe (I. S. 84; II. S. 59—64) erſpart.

durch Vermittlung der Seele körperlich mit dem Tode gerungen, und zwar durch Vermittlung einer durchaus vollständigen Seele, welcher nichts zur menschlichen Vollkommenheit mangelte. Das Zeichen der menschlichen Vollkommenheit aber sei der Geist, wodurch wir wollen und denken und uns von den unvernünftigen Thieren unterscheiden." (*Harduin.* t. III. p. 1450 ff.)

Mit den Worten: σὰρξ ἐμψυχωμένη νοερῶς wird nun, wie Jedermann sieht, nicht etwa blos das Vorhandensein einer geistigen Seele im Gottmenschen, dem Apollinarismus gegenüber, sondern zugleich die Beseelung, resp. Belebung des Leibes durch die vernünftige Seele so bestimmt angedeutet, daß selbst Dr. Baltzer und Dr. Knoodt einzuräumen sich genöthigt sehen, daß nach kirchlicher Anschauung der Geist Lebensprinzip des Leibes ist. Diesem Zugeständnisse, welches, ohne Restriction gemacht, einer Verwerfung der Günther'schen Theorie gleich käme, suchen sie indeß die Spitze wieder abzubrechen durch die Behauptung, blos mittelbar könne der Geist das belebende (oder formgebende) Prinzip des Leibes genannt werden [1]), insofern nämlich,

1) Dr. Knoodt erklärt (I. S. 48 f.) näher, was dieß heiße. „Das belebende oder formgebende Prinzip des Leibes kann und darf (resp. muß) der Geist deßhalb genannt werden, weil dieser 1) nur zur Existenz kommen kann, in Beziehung auf den mit ihm vom ersten Augenblick an zu verbindenden Geist, aber nicht ohne diese Beziehung. Er kann nur forteristiren und sich fortbilden und wachsen (oder leben) in der Einheit mit dem Geiste, oder wie Baltzer sagt: ohne den Geist kann er als menschlicher Leib gar nicht lebendig gedacht werden, d. h. er kann als Naturindividuum nicht für sich allein seine Lebensform haben, — und 2) weil der Geist von dem Momente seines Selbstbewußtseins an in alle psychisch-leiblichen Functionen eindringt und letztere in sein höheres Leben fort- und umbildend aufnimmt und dieselbe auf sich bezieht.

als das eigentliche und unmittelbare Lebensprinzip, die Leibſeele gar nicht zur Wirklichkeit, geſchweige zur Wirkſamkeit gelangen könne ohne den zur Vereinigung mit ihr beſtimmten Geiſt. Der Geiſt hat demnach blos die Bedeutung der nothwendigen Bedingung, der conditio sine qua non —, damit das von ihm „qualitativ-weſentlich" verſchiedene wahre und eigentliche Lebensprinzip des Leibes zum Daſein und zur Bethätigung gelange. Wir unſrerſeits aber können es ruhig dem unbefangenen Urtheile eines Jeden anheimſtellen, ob dieſer Sinn den obigen Ausdrücken, namentlich dem ſo bezeichnenden: σὰρξ ἐμψυχωμένη νοερῶς, ohne Gewaltſamkeit könne unterſchoben werden, ob das Concil, hätte es dieſen Gedanken ausſprechen wollen, der angeführten Ausdrücke, die in dieſem Falle ein Mißverſtändniß nicht blos nahe legten, ſondern man darf wohl ſagen, aufdrängten, ſich würde bedient haben? Zum Ueberfluſſe beſitzen wir in den weiteren von Dr. Clemens angezogenen (jedoch nicht dem Concil ſelbſt, ſondern dem nach abgehaltenem Concil von Kaiſer Conſtantin erlaſſenen Edicte [1]) entnommenen) Worten einen Commentar zu jenen Ausdrücken, der kaum etwas zu wünſchen übrig läßt. Hat nämlich „der Sohn Gottes ſich das Fleiſch durch Vermittlung (oder wie Dr. Knoodt überſetzt: durch die mitten inne liegende) der vernünftigen und geiſtigen Seele verbunden und ausgeſtaltet [2]), hat er durch

1) Der Kaiſer leitet das Edict mit den Worten ein: διὸ καὶ ἡμεῖς τὰ παρ' αὐτῶν (sc. τῶν πατέρων) ὁροθετηθέντα κυρῶσαί τε καὶ βεβαιῶσαι βουλόμενοι, τὸ παρὸν εὐσεβὲς ἤδικτον ἐκτιθέμεθα, τῆς ἀληθοῦς περὶ τὸ θεῖον πίστεως κατὰ τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς θεσμοὺς διαγορεδὸν τὴν ὁμολόγησιν etc. *Hard.* t. III. p. 1448.

2) Die Ueberſetzung von διαμορφοῦν mit „ausgeſtalten" finden Knoodt ſowohl als Baltzer ſehr anſtößig. Erſterer überſetzt: „durchgebildet, viel-

Vermittlung der Seele körperlich mit dem Tode gerungen", ſo kann hier der durch den Apollinarismus nahe gelegte Gedanke an eine ψυχὴ ζωτικὴ oder an eine Naturſeele, welche uns nach Günther mit den unvernünftigen Thieren gemein iſt, ſchlechterdings nicht Platz greifen, da, um jedem etwaigen Mißverſtändniſſe im voraus zu begegnen, ausdrücklich beigefügt iſt, es ſei dieß durch Vermittlung einer durchaus vollſtändigen d. i. einer geiſtigen oder einer ſolchen Seele geſchehen, durch die wir uns von den unvernünftigen Thieren unterſcheiden. Es kann jener Gedanke um ſo weniger Platz greifen, als unter Vorausſetzung eines beſondern animaliſchen Lebensprinzips in Chriſto hätte geſagt werden müſſen, durch ſeine Vermittlung habe der Sohn Gottes das Fleiſch ſich geſtaltet, durch ſeine Vermittlung (und erſt etwa in zweiter Linie durch Vermittlung der vernünftigen Seele) körperlich mit dem Tode gerungen; jedoch ſei dieſe Seele nicht die einzige in Chriſto geweſen, ſondern damit ihm nichts zur vollkommenen Menſchheit mangle, habe er auch eine vernünftige und geiſtige Seele angenommen. Hätte die Stelle dieſe Faſſung, dann allerdings wäre blos die chriſtologiſche Irrlehre der Apollinariſten reprobirt, ihre pſychologiſche Anſchauung dagegen gebilligt worden; in ihrer wirklichen

---

leicht beſſer: durchweſet, durchlebt, in Lebenseinheit mit ſich aufgenommen" (!) So wäre allerdings dieſem bedenklichen Worte eine ſelbſt für dualiſtiſche Ohren erträgliche Bedeutung abgerungen. Leider aber bedeutet daſſelbe wirklich nichts anderes als „ausbilden, geſtalten" (vgl. *Plutarch.* Rom. 17: διαμορφοῦν δρῦν ὥσπερ τρόπαιον). Iſt uns eine Vermuthung geſtattet, ſo möchte das Wort im vorliegenden Contexte dem ariſtoteliſchen Sprachgebrauche nachgebildet ſein, in welchem häufig μορφή = εἶδος = forma in dem bekannten, ſpäter näher zu beſprechenden Sinne gebraucht wird.

Faſſung aber involvirt ſie zugleich eine Verwerfung der letztern als der Baſis, auf der die chriſtologiſche Häreſie ruhte.

Nunmehr begreifen wir eine geſchichtliche Erſcheinung, die auf Günther'ſchem Standpunkte äußerſt ſchwer begreiflich ſein dürfte, daß nämlich ſeit dieſer Zeit die trichotomiſche Eintheilung des Menſchen, wie wir ſie bei Apollinaris und einigen der ältern Väter noch finden, obwohl dieſelbe auf den bisher beſprochenen allgemeinen Synoden nicht förmlich und ausdrücklich mit dem Male der Häreſie gebrandmarkt worden, kirchlicherſeits allerwärts aufgegeben worden iſt. „Der Sieg über ſie, ſagt Dr. Staudenmaier (chriſtl. Dogmat. Bd. 3. S. 369), galt als Sieg der Wahrheit über die Unwahrheit, und nicht nur als unnütze Spitzfindigkeit wurde es betrachtet, von zwei Seelen zu ſprechen, ſondern die Lehre, daß der Menſch, wie nur Einen Leib, ſo auch nur Eine Seele habe, war die allgemeine Kirchenlehre." So begreifen wir weiterhin, daß Johannes Damascenus (blühte in der erſten Hälfte des 8. Jahrh.), dieſer weniger ſeiner Originalität, als ſeiner ausgezeichneten Kenntniß der Väter- und Concilien-Lehre wegen berühmte und hochverehrte Kirchenlehrer, de orthodoxa fide l. II. c. 12 in folgender Weiſe ſich ausſprechen konnte: „Die Seele iſt eine lebendige, einfache und unkörperliche Weſenheit, ihrer eigenthümlichen Natur nach den leiblichen Augen unſichtbar, unſterblich, vernünftig und geiſtig, geſtaltlos, eines organiſchen Körpers ſich bedienend und demſelben Leben, Wachsthum, Empfindung und Zeugungskraft ſpendend, die den Geiſt nicht als etwas Anderes neben ſich ſelber hat, ſondern in ſich als ihren

reinſten Theil" u. ſ. w. [1]). Und nur ſo wird es uns endlich erklärlich, daß der Presbyter Gennadius (blühte gegen Ende des 5. Jahrh.) die Lehre von der Belebung des Leibes durch die vernünftige Seele unter den kirchlichen Glaubenslehren aufführen konnte: Neque duas animas esse dicimus in uno homine, sicut Jacobus et alii Syrorum disputatores scribunt, unam animalem, qua animetur corpus et immixta sit sanguini, et alteram spiritalem,

---

1) Nach dem Urtexte: *ψυχὴ τοίνυν ἐστίν, οὐσία ζῶσα, ἁπλῆ καὶ ἀσώματος, σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς κατ' οἰκείαν φύσιν ἀόρατος, ἀθάνατος. λογική τε καὶ νοερά, ἀσχημάτιστος, ὀργανικῷ κεχρημένη σώματι, καὶ τούτῳ ζωῆς, αὐξήσεώς τε καὶ αἰσθήσεως καὶ γεννήσεως παρεκτική, οὐχ ἕτερον ἔχουσα παρ' ἑαυτὴν τὸν νοῦν, ἀλλὰ μέρος αὐτῆς τὸ καθαρώτατον· ὥσπερ γὰρ ὀφθαλμὸς ἐν σώματι, οὕτω ἐν ψυχῇ νοῦς, αὐτεξούσιος, θελητική τε καὶ ἐναργητική κ. τ. α.* Vgl. hiezu den der Basler Ausgabe v. J. 1575 beigedruckten Commentar: At vero quod de anima rationali subjungit author, quod aliud non habet praeter seipsam, mentem: ita accipiendum est, quod anima rationalis mentem quidem habet, sed nihil aliud existentem, praeter seipsam animam, pronomen seipsam non conjunctim ad mentem referatur, sed sejunctim ab eo legatur accusativo, et ad animam reducatur, et literae sensus sit, mentem nihil aliud in anima esse re ipsa quam ipsius animae substantiam atque essentiam, quamvis alia sit animae rationalis, et alia mentis ratio. Anima enim rationalis dicitur, quia corpus animat et rationis discretione sit praedita; mens vero, quia virtus est naturalis et insita, qua anima intelligit. Idcirco rationem attendo dicitur in litera, mens esse pars ipsius animae purissima: non quidem pars componens, sicut oculus componit corpus, et eo ipso a mente cui comparatur discrepans, sed quia particularis est animae virtus et potentia, peculiari addicta operationi scilicet intellectioni, sicut oculus visioni, in quo utriusque hic fit comparatio. Hiernach wird die in demſelben Capitel vorkommende Eintheilung der *potentiae* (*δυνάμεις*) der Seele in das *λογικόν* und das *ἄλογον* und des letzteren wieder in das *ζωτικόν* oder *σφυγμικόν* (pulsatile), das *σπερματικόν* oder *γεννητικόν*, das *φυτικόν* oder *θρεπτικόν* (auch *αὐξητικόν* und *διαπλάσσον* genennt), welche der Vernunft nicht gehorchen, und in das *παθητικόν* und das *ὀρεκτικόν*, welche der Vernunft hörig ſind — eines Commentars nicht bedürfen.

quae rationem ministret; sed dicimus unam esse eandemque animam in homine, quae et corpus sua societate vivificet et semetipsam sua ratione disponat, habens in se libertatem arbitrii, ut in suae substantiae eligat cogitatione quod vult [1]). Verſtehen wir indeſſen den Gennadius richtig,

1) de eccles. dogmat. c. 15; cfr. c. 20: Non est tertius in substantia hominis spiritus, sicut Didymus contendit, sed spiritus ipsa est anima pro spiritali natura, vel pro eo quod spiret in corpore, spiritus appellatur; anima vero ex eo vocatur, quod ad vivendum vel ad vivificandum animet corpus. — In der zuerſt angeführten Stelle (cap. 15) wird, wie der Augenſchein lehrt, die eine von den zwei Seelen, welche Jacobus u. a. Syrer annehmen, als ſinnliche oder animaliſche Seele (a. animalis), die andere als geiſtige Seele auf das unzweideutigſte bezeichnet. Was in aller Welt berechtigt nun Hrn. Baltzer, der die Geiſtigkeit beider manichäiſchen Seelen gegen Dr. Clemens mit aller Kraft verficht, zu der (Ser. I. S 58 aufgeſtellten) Behauptung: „der von Gennadius gemachte Unterſchied zwiſchen anima animalis nnd an. spiritualis iſt daher kein anderer als der manichäiſche, ſo daß Dr. Clemens auch dieſe Stelle nur durch ein quid pro quo zur Bekämpfung Ihres (des Günther'ſchen) Dualismus in Anwendung bringen konnte." Doch ja, Dr. Baltzer begründet dieſe Behauptung: auch der manichäiſche Dualismus „ließ die böſe Seele, inſofern ſie als Fleiſchesſeele gedacht wurde, mit dem für ſie aus dem Reiche der Finſterniß ſtammenden Blute vermiſcht ſein." Alſo weil Jacobus ſeiner zweiten Seele ihren Sitz im Blute angewieſen hat, kann dieſe keine andere ſein als die manichäiſche! Mit demſelben Rechte könnte auch Philo, und könnten, wenn man weiter gehen wollte, ſelbſt die Stoiker zu Manichäern geſtempelt werden! Dr. Baltzer gebe entweder die Geiſtigkeit der zweiten manichäiſchen Seele preiß, oder er verzichte darauf, den Jacobus und die anderen Syrer den Manichäern beizugeſellen!

Was weiterhin den Gennadius ſelbſt betrifft, ſo hat ſchon Dr. Clemens (Repl. g. Knoodt I. S. 22. Anm.) erklärt, daß er denſelben „nicht als Autorität, ſondern nur als Zeugen für die Kirchenlehre angeführt habe." Und, ſetzen wir hinzu, ſollte ſich auch Gennadius „von dem Verdachte, ſemipelagianiſchen Anſichten gehuldigt zu haben", nicht ganz reinigen laſſen, als einen gewichtigen Zeugen für den kirchlichen Glauben der damaligen Zeit in allen übrigen Punkten können und müſſen wir den Maſſilienſiſchen Presbyter nach dem ausgezeichneten Lobe, das

ſo wollte von ihm die Lehre von der Einheit der Seele und von der Belebung des Leibes durch die (geiſtige) Seele nicht als förmlich declarirtes Dogma bezeichnet werden, wozu dem Vorausgehenden zufolge die bisherige dogmengeſchichtliche Entwicklung noch keine Berechtigung gibt, ſondern blos für eine zu ſeiner Zeit allgemein recipirte kirchliche Anſicht erklärt werden, wie denn Gennadius auch ſonſt den kirchlichen Glauben im weiteren Sinne des Wortes (den sensus communis eccles.) und eigentliches Dogma nicht ſcharf genug auseinander gehalten hat. —

Iſt nun die kirchliche Lehrentwicklung hinſichtlich des fraglichen Punktes auf dieſem Stadium ſtehen geblieben oder zur Formulirung eines Dogma's fortgeſchritten? Die Beant-

---

ihm Papſt Hadrian (epist. ad Carol. M.) geſpendet hat, immerhin gelten laſſen. In dieſer unſrer Werthſchätzung kann uns ſelbſt die Stelle nicht beirren, welche Dr. Knoodt und Dr. Baltzer zu dem Zwecke, ſeinen orthodoxen Ruf noch mehr zu ſchmälern, aus ſeinem Buche angezogen haben: creatura omnis corporea est, angeli et omnes coelestes virtutes corporeae, licet non carne subsistant (l. c. cap. 12). Hätten Baltzer und Knoodt noch das unmittelbar Folgende geleſen: Ex eo autem corporeas esse credimus intellectuales naturas, quod *localitate circumscribuntur* — ſo hätten ſie gefunden was ſchon Petavius (de theolog. dogmat. tom. III. de angelis l. I. cap. III. n. 12) angemerkt hat, daß hier das Wort corporeus in einem andern als dem gewöhnlichen Sinne zu nehmen iſt, und ein Blick in das angeführte Werk deſſelben Petavius (a. a. O. cap. II.), oder auch in die der Migne'ſchen Ausgabe des Gennadius beigefügten Noten von Elmenhorſt hätte ſie überdieß belehrt, daß die dem Gennadius ſo übel vermerkte Anſicht von nicht wenigen Vätern, auf deren Orthodoxie auch nicht ein Schatten von Verdacht fallen kann, einem hl. Auguſtinus, einem hl. Ambroſius, einem hl. Johannes Damascenus z. B., vertreten wird. — Ob übrigens die Lehre von der abſoluten Unkörperlichkeit der Engel ein förmlich definirtes Dogma ſei? — ſiehe Perrone, praelect. theolog. Vol. III. pag. 11. not. 1.

wortung dieſer Frage wollen wir an der Hand des Dr. Clemens im Folgenden verſuchen.

Die aufgeworfene Frage muß unbedenklich in ihrem 2. Theil bejaht werden, wenn der canon 10 der actio 10 (bei Hard. t. V. p. 1102) des 8. ökumeniſchen Concils, des 4. von Conſtantinopel i. J. 869 wirklich den Sinn hat, welchen Dr. Clemens demſelben unterbreitet. Bevor wir jedoch dieſen Canon beſprechen, müſſen wir unſer Bedauern darüber ausdrücken, daß Dr. Clemens ſeinem Citate und ſeiner deutſchen Ueberſetzung nicht die authentiſche lateiniſche Ueberſetzung des bekannten Abtes und Bibliothekars Anaſtaſius, der auf der Synode ſelbſt anweſend war und aus Auftrag des Papſtes deren Akten und Canonen aus dem Griechiſchen wörtlich (verbum e verbo) ins Lateiniſche übertragen hat (— der griechiſche Originaltext iſt nicht mehr vollſtändig vorhanden —), ſondern die neuere, zwar ſehr geſchätzte, auch etwas „deutlichere", aber nicht wörtlich getreue Ueberſetzung des Jeſuiten Matth. Raderus zugrundgelegt hat. Es hat dieſer Umſtand Anlaß zu einem langen und höchſt unerquicklichen Gezänke gegeben. Indem wir davon Abſehen nehmen, ſchicken wir noch die Bemerkung voraus, daß auch der noch vorhandene griechiſche Text des canon 10, welchen Dr. Baltzer in ſeiner I. Br. Ser. S. 76 aus Uebereilung gleichfalls für corrumpirt erklärt hatte, in Ser. II. S. 46 nicht weiter von ihm beanſtandet wird. Wir ſtellen zum Behufe einer leichteren Ueberſicht beide Recenſionen neben einander.

Ueberſetzung des Anaſtaſius.	Griechiſcher Text bei Hard. p. 1101.
Veteri et novo testamento	*Τῆς παλαιᾶς τε καὶ καινῆς*

unam animam rationalem et intellectualem habere hominem docente, et omnibus deiloquis patribus et magistris ecclesiae eandem opinionem asseverantibus, in tantum impietatis quidam, malorum inventionibus dantes operam, devenerunt, ut *duas eum habere animas* impudenter dogmatizare et quibusdam irrationabilibus conatibus per sapientiam, quae stulta facta est, propriam haeresim confirmare pertentent. Itaque sancta haec et universalis synodus, veluti quoddam pessimum zizanium, nunc germinantem nequam opinionem evellere festinans ..... talis impietatis inventores et patratores et his similia sentientes magna voce anathematizat, et definit atque promulgat, neminem prorsus habere vel servare quoquomodo statuta hujus impietatis auctorum. Si autem quis contraria gerere praesumserit huic sanctae et magnae synodo, anathema

διαθήκης μίαν ψυχὴν λογικήν τε καὶ νοερὰν διδασκούσης ἔχειν τὸν ἄνθρωπον, καὶ πάντων τῶν θεηγόρων πατέρων καὶ διδασκάλων τῆς ἐκκλησίας τὴν αὐτὴν δόξαν κατεμπεδούντων, εἰσί τινες οἳ δύο ψυχὰς ἔχειν αὐτὸν δοξάζοντες καί τισιν ἀσυλλογίστοις ἐπιχειρήμασι τὴν ἰδίαν κρατύνουσιν αἵρεσιν. ἡ τοίνυν ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ αὕτη σύνοδος τοὺς τῆς τοιαύτης ἀσεβείας γεννήτορας καὶ τοὺς ὁμοφρονοῦντας αὐτοῖς ἀναθεματίζει μεγαλοφώνως. εἰ δέ τις τὰ ἐναντία τοῦ λοιποῦ τολμήσει λέγειν, ἀνάθεμα ἔστω.

sit et a fide atque cultura
christianorum alienus.

Es kommt hier, wie man ſieht, Alles darauf an, in welchem Sinne die Worte: unam animam rationalem et intellectualem habere hominem oder die ihnen genau entſprechenden des griechiſchen Textes: *μίαν ψυχὴν λογικήν τε καὶ νοερὰν* — zu verſtehen ſeien? Dr. Clemens überträgt im Anſchluß an die Ueberſetzung des Raderus [1]): „Da das alte und neue Geſetz des Bundes lehrt, daß der Menſch nur eine einzige, und zwar die mit Vernunft und Intelligenz begabte Seele habe" u. ſ. w.; Dr. Knoodt und Dr. Baltzer dagegen vertiren: „Während das alte und neue Teſtament lehrt, daß der Menſch nur Eine vernünftige und erkennende Seele habe" u. ſ. f. Der Sinn des Synodalausſpruchs iſt, je nachdem man der einen oder der anderen Uebertragung folgt, ein ſehr verſchiedener. Nach der letzteren Verſion würde vom Concil blos die Einheit der geiſtigen Seele, im Gegenſatze zu der Lehre von zwei geiſtigen Seelen, ausgeſprochen worden ſein, während nach der erſtern Verſion die Einheit der Seele überhaupt, einſchließlich ihrer Geiſtigkeit, der Annahme zweier Seelen, einer Geiſt- und einer Leibſeele, gegenüber, als Glaubensſatz wäre erklärt worden.

Auf rein philologiſchem Wege dürfte es nun allerdings ſchwer halten, die obſchwebende Streitfrage einer Entſcheidung, deren Richtigkeit nicht mehr angefochten wer-

1) Cum vetus novaque lex testamenti doceat, unicam homini, eamque ratione et intelligentia pollentem, esse animam. Wäre die Ueberſetzung authentiſch, ſo würde das erklärende Beiwort: eamque eine andere Auffaſſung als die des Dr. Clemens unmöglich machen.

den könnte, entgegenzuführen. Für den klaſſiſchen Philologen zwar bedarf es kaum der Bemerkung, daß die Clemens'ſche Auffaſſung die natürlichere und näher liegende, die von Dr. Baltzer (II. S. 51) behauptete Nothwendigkeit aber, es müßte in dieſem Falle „im griechiſchen Text ſtatt *μίαν* heißen *μίαν μόνην*, oder auch blos *μόνην*, und außerdem müßte das (Rader'ſche) eamque durch *καὶ ταύτην* ausgedrückt ſein; wenigſtens müßte der „Artikel ſtehen: *ψυχὴν τὴν λογικήν* — —" nichts weniger als einleuchtend iſt. Da wir jedoch keinen Anſtand nehmen einzuräumen, daß auch die Baltzer'ſche Ueberſetzung und die ihr gemäße Auffaſſung dem Wortlaute nach nicht unmöglich iſt, ſo müſſen wir auf einem anderen Wege: an der Hand der Geſchichte, das richtige Verſtändniß des in Frage ſtehenden Canon's zu gewinnen ſuchen.

Das im canon 10 enthaltene Anathem iſt ſeinem Wortlaute zufolge gegen eine Irrlehre geſchleudert, welche das Vorhandenſein von zwei Seelen im Menſchen ſtatuirte. Es ſind uns nun aber außer dem Manichäismus und dem zur Zeit des 8. allgemeinen Concils durch den berüchtigten Patriarchen Photius wieder erweckten Apollinarismus, im chriſtlichen Alterthum keine irgend bedeutende häretiſche Parteien bekannt, die jene Lehre aufgeſtellt hätten [1]). Es muß alſo das Verdammungsurtheil der Synode gegen eine von dieſen Parteien gerichtet ſein. Dr. Baltzer nun behauptet unbedenklich, das Anathem gelte den Manichäern [2]), ihre Lehre nämlich von zwei gei-

1) Der Gnoſticismus kommt hier ſelbſtverſtändlich nicht mehr in Betracht.

2) Einen Grund für dieſe Anſicht bringt übrigens Baltzer nicht bei, ſtatt deſſen die Notiz, daß Dobmayer und Hugo Cavellus derſelben

ſtigen Seelen in dem Einen Menſchen, einen guten, die aus Gott emanirt iſt (unam de Deo, quae naturaliter hoc sit quod ipse) und einer böſen, aus dem Reiche der Finſterniß ſtammenden (alteram de gente tenebrarum, quam Deus nec generaverit, nec fecerit, nec protulerit, nec abjecerit. — August. de vera relig. cap. 9. cfr. Retractat. I, 15). Wir haben hiegegen Folgendes zu bemerken. Vorausgeſetzt, die Geiſtigkeit der zweiten (böſen) manichäiſchen Seele wäre erwieſen [1]) und angenommen, die Entſchei-

Meinung geweſen (II. S. 55). Nebenbei iſt der Erwähnung werth, daß Baltzer ſeine in der 1. Br. Ser. hingeworfene Behauptung, die Anatheme auch der früheren Concilien ſeien blos gegen den häretiſchen Dualismus der Manichäer gerichtet geweſen — denn eine andere Auslegung läßt die Aeußerung I. S. 46; vgl. S. 64 nicht zu — in der II. Ser. S. 54 dahin limitirt, daß dieß blos vom 8. Concil gelte. Iſt vielleicht auch dieſe Uebereilung auf Rechnung „der Eile in der Abfaſſung der 1. Serie" zu ſetzen, womit Dr. Baltzer einige nicht unerhebliche Verſehen der 1. Serie in der zweiten zu entſchuldigen ſich genöthigt ſieht?

1) Wir geſtehen offen, daß uns der von Baltzer hiefür angetretene Beweis (I. 46 ff., II. 29 ff.) nichts weniger als überzeugt, ebenſo wenig aber auch der Clemens'ſche Gegenbeweis (Repl. g. Baltz. I. S. 17 ff.) uns befriedigt hat. Wir erlauben uns, Hrn. Dr. Clemens darauf aufmerkſam zu machen, daß ſich das manichäiſche Syſtem, namentlich auf ſeine beide Realprinzipien angeſehen, als eine unklare Vermiſchung, wenn man will Amalgamirung griechiſch-philoſophiſcher und parſiſcher Ideen, jedoch unter entſchiedenem Vorwiegen letzterer, darſtellt. So wird zwar das zweite manichäiſche Prinzip ſehr häufig ὕλη, materia genannt und kömmt wenigſtens alles Materielle auf ſeine Seite zu ſtehen; ja manche Stellen in den auguſtiniſchen Schriften ſcheinen allerdings zu der Annahme zu berechtigen, daß ſelbſt die manichäiſche böſe Seele nur als Attribut oder Thätigkeit der Materie vorzuſtellen ſei. Allein andere Stellen laſſen wieder den Zuſammenhang der manichäiſchen Prinzipien mit den 2geiſtigen Prinzipien des Parſismus ſehr deutlich durchblicken und man wird daher, wenn ein Gewährsmann wie Auguſtinus in einer von Clemens ſelbſt angezogenen Stelle (de haeres. c. 46) das 2. manichäiſche Urweſen als malam *mentem* bezeichnet und anderwärts (c. Faust. XXI, 1) daſſelbe daemon nennt, ſchwerlich umhin können,

dung des Concils bezöge ſich auf die manichäiſche Lehre, ſo muß es vor allem einem Jeden, welcher die Umſicht und und die bis auf's Kleinſte ſich erſtreckende Akribie kennt, womit conciliariſche Lehrentſcheidungen formulirt zu werden pflegen, als im höchſten Grade auffallend erſcheinen, daß die Synode, da ſie ſich nun einmal mit der einfachen Beſtimmung: una anima (μία ψυχή) nicht begnügte, ſondern einen erläuternden Zuſatz für nöthig erachtete, ſtatt des Zuſatzes: rationalis et intellectualis, womit (obiger Vorausſetzung zufolge) die Manichäer vollkommen einverſtanden waren, nicht vielmehr den anderen machte: unam animam — bonam et a Deo ex nihilo *creatam*. Das war es ja eben, nicht die Geiſtigkeit der Seele, was die Manichäer läugneten und was das Gefährlichſte und das Verwerflichſte an ihrer Irrlehre war. Nehmen wir dagegen an, die Entſcheidung der Synode beziehe ſich auf eine Irrlehre, welche nach dem Vorgange der alten griechiſchen Philoſophie das Daſein zweier Seelen, einer vernünftigen (geiſtigen) und einer vernunftloſen (ungeiſtigen) Leibesſeele im Menſchen ſtatuirt hat, ſo iſt die nähere Beſtimmung der Einen Seele als einer vernünftigen ebenſo geboten, als vollkommen zutreffend und zur Verurtheilung einer ſolchen Lehre völlig ausreichend.

Doch hat es, hievon auch abgeſehen, auch nur irgend

---

unter demſelben ein geiſtiges Weſen und damit im Zuſammenhange unter den ihm weſensgleichen böſen Seelen — geiſtige Seelen zu verſtehen. Beide ſich widerſprechende Beſtimmungen gehen unvermittelt neben einander her; es laſſen ſich daher beide Auffaſſungen von dem Weſen der böſen Seele des Manichäismus mit Gründen belegen. Wir verzichten übrigens aus einem ſogleich anzugebenden Grunde auf eine einläßliche Erörterung dieſer viel ventilirten Frage und verweiſen der Kürze halber auf Dr. H. Ritter, Geſchichte der Philoſ. 5. Thl. S. 158 ff.

eine innere Wahrſcheinlichkeit, daß ein allgemeines Concil vom J. 869 ein feierliches Anathem über eine Irrlehre auszuſprechen noch für nothwendig hielt, welche zu jener Zeit — in ihrer urſprünglichen Geſtalt — faſt gänzlich erloſchen war und ſich etwa nur noch in einigen abgelegenen Winkeln der Erde ein kümmerliches Daſein friſtete? Freilich machte eben um jene Zeit eine Sekte großes Geräuſch und ſetzte die Kirche und das griechiſche Reich in Verwirrung, die Sekte der Paulicianer, welche, ein Ausläufer der alten manichäiſchen Lehre, gemeinhin auch mit dem gleichen Namen bezeichnet wurde. Allein wie dieſe Paulicianer in mehreren andern ſehr weſentlichen Punkten von der alt-manichäiſchen Lehre abgegangen waren, ſo auch in der Lehre von der Seele, indem ſie, wie Dr. Clemens aus dem gegen ſie gerichteten Werke des Photius nachweist, „die Seele (ψυχή) als Werk des guten, den Körper mit ſeinen Leidenſchaften als Werk des böſen Prinzips erklärten und nirgends von zwei Seelen (geſchweige denn von zwei vernünftigen oder geiſtigen Seelen die Rede iſt [1])." Es iſt daher Dr. Clemens im vollen Rechte, wenn er ſchließt: „Ein Anathem, wie dasjenige des 8. Concils, welches gegen Solche geſchleudert iſt, die zwei Seelen lehren, während das alte und neue Teſtament nur Eine Seele, die vernünftige und geiſtige Seele kenne, oder welches gar (nach der Ueberſetzung der Herren Baltzer und Knoodt) diejenigen treffen ſollte, welche zwei geiſtige oder vernünftige Seelen lehrten, würde alſo die manichäiſchen Sekten der damaligen Zeit gar nicht

1) Der Rückſchluß des Hrn. Clemens auf die alt-manichäiſche Pſychologie iſt jedoch ſicherlich unzuläſſig. (Repl. g. Knoodt I. S. 10. Anm.)

berührt haben; dieſe hätten demſelben vielmehr von ganzem Herzen beigeſtimmt." (A. a. O.)

Jedoch wozu all' dieſe Raiſonnements, da wir gerade von dieſem Canon am beſtimmteſten wiſſen, wen er treffe? In der Vorrede des Anaſtaſius nämlich zu ſeiner Ueberſetzung der Akten des fraglichen Concils, welches bekanntlich gegen den griechiſchen Schismatiker Photius und ſeine Irrthümer abgehalten worden iſt, leſen wir Folgendes:

Nam et ante annos aliquot idem Photius duarum unumquemque hominem animarum consistere praedicebat. Qui cum a Constantino philosopho magnae sanctitatis viro fortissimo ejus amico increpatus fuisset, dicente: cur tantum errorem in populum spargens tot animas interfecisti? Respondit: Non studio quemquam laedendi talia, inquit, dicta proposui, sed probandi, quid patriarcha Ignatius ageret, si suo tempore quaelibet haeresis per syllogismos philosophorum exorta patesceret, qui scilicet viros exterioris sapientiae repulisset: verum ignoravi me sub hujus fomite propositionis tot animas fore laesurum. (*Mansi*, t. XVI. pag. 6. bei Clemens, Repl. g. Baltzer I. S. 15.)

Der Wucht einer ſolchen Autorität hat denn ſelbſt Dr. Baltzer nicht Stand zu halten vermocht; doch ein Auskunftsmittel iſt ihm noch übrig geblieben, und dieſes ergreift er in ſeiner Duplik (Ser. II. S. 54 ff.) mit der in einem auffallend ſchüchternen Tone ausgeſprochenen Behauptung, daß die in der Abſicht, den Patriarchen Ignatius in Verlegenheit zu ſetzen (alſo muthwilliger Weiſe) von Photius aufgewärmte häretiſche Lehre keine andere geweſen als eben die manichäiſche. Nach einem Grunde, der zu dieſer Behauptung berechtigte, ſehen wir uns indeß bei Baltzer, wofern nicht etwa die Hinweiſung auf

den nichts weniger als lobenswerthen Charakter des Photius die Stelle eines ſolchen vertreten ſoll, vergeblich um; ſtatt deſſen ſtellt er an Dr. Clemens das Anſinnen, dieſer möge beweiſen, daß die von Photius erneuerte Lehre die manichäiſche nicht geweſen. Als ob die Baltzer'ſche Anſicht die unbeſtrittene Präſumtion für ſich hätte, weil Hugo Cavellus und Dobmayer ſich gleichfalls zu derſelben bekannt haben! Uebrigens hat Dr. Clemens ſeine Anſicht, daß die von Photius erneuerte Irrlehre eine mit der apollinariſtiſchen verwandte müſſe geweſen ſein, unter Berufung auf Chr. Lupus, der in ſeinen Bemerkungen zu dem 8. Concil ausdrücklich daſſelbe behauptet, mit Gründen belegt, zu deren Entkräftung, einen einzigen ausgenommen, Baltzer in ſeiner Duplik nicht einmal den Verſuch gemacht hat. Dr. Baltzer erklärt dort (S. 56), „daraus, daß Photius ein Werk gegen die manichäiſche Sekte der Paulizianer geſchrieben, folge noch gar nicht, daß er die manichäiſche Seelenlehre nicht zu dem Zwecke wieder aufgegriffen habe, den Ignatius in Verlegenheit zu bringen." Allerdings, das folgt hieraus nicht mit unabweislicher Nothwendigkeit; allein folgt denn daraus etwa das Gegentheil? Iſt es nicht vielmehr im höchſten Grade unwahrſcheinlich, daß Photius auch nur zu jenem Zwecke eine Irrlehre von einer Häreſie erborgt habe, die wegen ihres durchaus unchriſtlichen Charakters kaum mehr den Namen einer Häreſie verdient, von einer Häreſie, die er ſelber in einem ihrer Ableger durch eine eigene Schrift bekämpft hatte? Hätte er ſich ferner in dieſem Falle auch nur auf einen Augenblick der Täuſchung hingeben können, als werde aus der Erneuerung einer derartigen Lehre kein Aergerniß entſtehen? Weiterhin iſt, worauf ſchon Dr. Clemens hinge-

wieſen, in des Anaſtaſius Bericht über die Lehre des Photius von zwei Seelen von einer Unterſcheidung zwiſchen einer guten und einer böſen Seele gar keine Rede; eben dieſe Unterſcheidung aber iſt eine der ſpezifiſchen Eigenthümlichkeiten der manichäiſchen Pſychologie, wodurch ſich dieſe von jeder anderen, die gleicherweiſe zwei Seelen annimmt, weſentlich unterſcheidet. Iſt nun wohl glaublich, daß der ſo gut unterrichtete Anaſtaſius einen ſo wichtigen Umſtand, der auf den mit Recht verhaßten griechiſchen Intriguanten das nachtheiligſte Licht würde geworfen haben, mit Stillſchweigen ſollte übergangen haben? Endlich weiſen die von Anaſtaſius aufbewahrten eigenen Worte des Photius: si suo tempore quaelibet haeresis *per syllogismos philosophorum* exorta patesceret —, und die denſelben entſprechenden des Conciliencanon's: *καὶ τισιν ἀσυλλογίστοις ἐπιχειρήμασι* (falſche, ungereimte Schlußfolgerungen, quibusdam vitiosis rationunculis, wie Raderus richtig überſetzt) *τὴν ἰδίαν κρατύνουσιν αἵρεσιν* — ſo deutlich auf die Quelle hin, aus welcher der in der alten griechiſchen Wiſſenſchaft wohl bewanderte Photius ſeine Lehre geſchöpft hat, daß ein vernünftiger Zweifel darüber, ob ſeine „zwei Seelen" die des weitaus größten Theils der griechiſchen Philoſophen und eo ipso auch die der Apollinariſten — eine vernünftige und eine unvernünftige — geweſen, nicht länger obwalten kann [1]). Es iſt dieß ſo einleuchtend, daß ſelbſt Dr. Knoodt nicht hat umhin können, von einem „in dieſer Zeit von Neuem aufgetauchten Apollinarismus" zu ſprechen (I. S. 37).

1) Ueber das Bedenken, welches ſich gegen die Balzer'ſche Annahme einer Erneuerung der manichäiſchen Lehre von Seite des Photius ſchon im Hinblick auf die Faſſung des Canon's erhebt, ſiehe oben S. 50.

Hiemit, glauben wir, iſt Hrn. Dr. Baltzer auch dieſer Ausweg abgeſperrt; doch er hat ſich noch einen letzten offen zu halten geſucht. „Allein auch angenommen, ſagt er (II. S. 57), es ſei die Irrlehre des Photius die apollinariſtiſche geweſen, ſo würde der Canon des 8. allgemeinen Concils auch in dieſer Häreſie ſeinen Gegenſtand gehabt haben, nicht aber in dem Günther'ſchen Dualismus. Man höre!" „Die Apollinariſten" [1]), vernehmen wir, „lehrten eine Trichotomie des Menſchen, ſo daß ſie σῶμα, ψυχή und νοῦς für drei Theile anſahen, aus denen der Menſch zuſammengeſetzt ſei. Das σῶμα war für ſich todt und wurde belebt durch die ψυχὴ ἄλογος, durch das ζωτικόν. Sie hatten daher in dem ſinnlichen Menſchen ſchon einen Dualismus oder eine aus dem Körper und der unvernünftigen Seele beſtehende Dichotomie, zu welcher die geiſtige Seele oder der νοῦς als 3. Theil noch hinzukam, ſo daß der Menſch aus dem Körper und zwei Seelen beſtand." — Wir wollen hier einen kleinen Halt machen. Wir glauben im Vorangehenden S. 19 ff. diejenige Auffaſſung des Apollinarismus, wornach dieſer 3 ſubſtanzielle Factoren des Menſchenweſens und daher ſchon im ſinnlichen Menſchen (abgeſehen von ſeiner geiſtigen Natur) einen Dualismus zwiſchen dem Körper und der unvernünftigen Seele gelehrt haben ſoll, als eine unbegründete zurückgewieſen zu haben. Der Grund, den Baltzer für ſeine Auffaſſung geltend macht, daß ſich nämlich aus dieſer trichotomiſchen Eintheilung auch die bei den

1) Baltzer überſieht, daß Clemens nicht behauptet, die von Photius erneuerte Irrlehre ſei mit der apollinariſtiſchen identiſch, was ſchwer zu erweiſen ſein dürfte, ſondern blos ſie müſſe eine mit dieſer verwandte geweſen ſein (Repl. g. Baltz. I. S. 16).

Apollinariſten ſtattgehabte Aenderung ihrer Anſicht über Chriſtus erkläre, indem ſie nämlich nach dem Berichte verſchiedener Väter [1]) anfänglich geſagt haben: der Gottes-

---

1) Baltzer verweist uns blos auf Socrat. hist. eccl. l. II. c. 46. Es heißt hier: *καὶ πρότερον μὲν ἔλεγον ἀναληφθῆναι τὸν ἄνθρωπον ὑπὸ τοῦ θεοῦ λόγου ἐν τῇ οἰκονομίᾳ τῆς ἐνανθρωπήσεως ψυχῆς ἄνευ· εἶτα ὡς ἐκ μετανοίας ἐπιδιορθούμενοι, προσέθεσαν ψυχὴν μὲν ἀνειληφότα. νοῦν δὲ οὐκ ἔχειν αὐτὴν, ἀλλ' εἶναι τὸν θεὸν λόγον ἀντὶ νοῦ εἰς τὸν ἀναληφθέντα ἄνθρωπον.* — Uns ſcheint aus dieſem Berichte vielmehr hervorzugehen, daß Apollinaris (und deſſen Vater) nicht ſchon anfänglich der Trichotomie, ſondern der Dichotomie gehuldigt hat. Denn unter der *ψυχή* an der erſten Stelle muß offenbar die unvernünftige und die vernünftige Seele zugleich oder genauer beide in Einheit (= Geiſt nach ſeiner höheren und niederen Seite) verſtanden werden: die vernünftige, denn dieſe mußte Apollinaris ſeinem ganzen Syſteme zufolge Chriſto ſchlechterdings abſprechen; die unvernünftige, denn eben darin beſteht ja die Aenderung ſeiner Anſicht, daß er dieſelbe ſpäter dem Gottmenſchen beigelegt hat. Hiernach läuft dieſe Meinungsänderung darauf hinaus, daß Apollinaris den *νοῦς*, die vernünftige Seite der Seele, die er anfänglich mit der *ψυχή* in Einheit gedacht hatte, ſpäter von dieſer ablöste (*νοῦν δὲ οὐκ ἔχειν αὐτὴν* sc. *τὴν ψυχήν*) und zu dem bekannten Zwecke beide gegen einander fixirte, anſtatt der Dichotomie alſo eine Trichotomie aufſtellte. (Der Grund, warum er ſo verfahren, iſt unſchwer zu errathen: er ſtand mit ſeiner erſtern Anſicht ganz auf dem Boden der von ihm in der Folge ſo eifrig bekämpften Arianer, die gleichfalls lehrten, daß der Logos einen ſeelenloſen Körper, *σῶμα ἄψυχον* angenommen habe.) Wurde aber in ſolcher Weiſe die Eine Seelenſubſtanz in 2 getrennte Theile geſpalten, ſo mußte das eigentliche ſubſtanzielle Sein dem vernünftigen Theile, dem *νοῦς* zufallen, dem anderen Theile aber, der *ψυχή* (*φυτικὴ* oder *ζωτικὴ*) ihre ſubſtanzielle Unterlage, ihr *ὑποκείμενον* im Körper angewieſen werden; ſo verlangt es das richtige philoſophiſche Denken. Eine eigentliche Trichotomie, die Annahme von 3 ſubſtanziellen Factoren iſt, wenn nicht etwa die 2te Seele in manichäiſcher Weiſe abgeleitet wird, ein philoſophiſches Monſtrum, wie denn auch in der ganzen griechiſchen Philoſophie (mit der bereits angegebenen Ausnahme), wo immer zwiſchen *σῶμα*, *ψυχή* und *νοῦς* unterſchieden wird, die *ψυχή* entweder auf Seite des *σῶμα* oder auf Seite des *νοῦς* zu ſtehen kommt, nie aber für ſich, als eigene Subſtanz, iſolirt

ſohn habe in der Incarnation blos den unbeſeelten menſchlichen Leib, das lebloſe σῶμα angenommen, die unvernünftige und vernünftige Seele aber, ψυχή und νοῦς (ſ. die Anm.) ſeien durch den Logos vertreten worden" — dieſer Grund, ſagen wir, beweist im beſten Falle weiter nichts, als daß die Apollinariſten dem Logos anfänglich auch die Macht (ἐξουσία), für die ψυχὴ ζωτικὴ stellvertretend einzuſtehen, zuerkannt haben, ohne daß damit eine weſentliche Verſchiedenheit der Leibſeele vom Leibe angedeutet werden wollte; denn aus der möglichen Abtrennbarkeit derſelben vom Leibe, vorausgeſetzt, daß ein anderes Lebensprinzip ſupplirend an ihre Stelle tritt, kann eine ſubſtanzielle Verſchiedenheit beider doch ſicherlich nicht erſchloſſen werden. Wir beharren daher auf unſerer früher entwickelten Anſicht, daß der Apollinarismus keine Trichotomie im ſtrengen Sinne des Wortes, alſo auch nicht ſchon einen Dualismus im ſinnlichen Menſchen kennt.

Doch wir wollen einmal annehmen, die Baltzer'ſche Auffaſſung ſei die richtige, was folgt daraus? Baltzer fährt fort: „Sie dachten daher im Menſchen ſolchergeſtalt zwei Seelen, eine unvernünftige und eine vernünftige, daß ſie zugleich die Vorausſetzung machten, als könne es einen von der ψυχή belebten Menſchenleib ohne den Geiſt (δίχα νοῦ) geben. Dieſe Lehre von zwei Seelen widerſpricht aber, wenn gleich in ihr nicht zwei geiſtige Seelen

wird (die Trichotomie alſo in die Dichotomie zurückgeht). Dem Apollinaris aber eine ſolche monſtröſe Singularität aufzubürden, ſind wir um ſo weniger berechtigt, als er ein Mann „ausgezeichnet durch umfaſſende Bildung, Geiſt und Tiefſinn" war (Dorner a. a. O. S. 975) und die von ihm erhaltenen Fragmente namentlich eine feine philoſophiſche Bildung beurkunden — und er derſelben für ſeinen Zweck gar nicht bedurfte. So viel zur Ergänzung des S. 19 ff. Geſagten.

gedacht werden, wie es im Manichäismus geſchah, doch auch (sic) dem Dogma. Denn dieſes bezeichnet den Geiſt als die forma corporis [1]), ohne welche der Leib als Menſchenleib gar nicht lebendig und beſeelt gedacht werden kann. Günther und ſeine Schule läugnen aber: daß es einen lebendigen und beſeelten Menſchenleib geben könne ohne den Geiſt; ſie behaupten vielmehr: daß der Menſchenleib nur in der formalen Vereinigung mit dem Geiſte, alſo nur unter der Bedingung und ſo lange lebendig gedacht werden könne, wenn und wie lange er den Geiſt zu ſeiner Form hat. Sie behaupten aber ferner im Cyrilliſchen (?) Sinne, daß in der formalen Einheit des Menſchen zwei Lebensprinzipien zuſammenkommen und bekämpfen diejenigen, welche ſagen, es gebe im Menſchen nur ein einziges Lebensprinzip und zwar den Geiſt." Welches alſo iſt der Punkt in der Anthropologie des Apollinaris (denn deſſen Chriſtologie kommt hier nicht in Betracht), welcher nach Dr. Baltzer „doch auch dem Dogma widerſpricht" und in welchem ſich die Günther'ſche Anthropologie von jener grundweſentlich unterſcheidet? Antwort: dieſer, daß Apollinaris die von Günther und ſeiner Schule verworfene Vorausſetzung macht, als könne es einen von der ψυχή belebten Menſchenleib ohne den Geiſt geben. Wie? fragen wir, dieſe Vorausſetzung ſollte Apollinaris gemacht haben? er ſollte nicht blos in Rückſicht auf Chriſtus, in welchem (ſeiner Anſicht nach) der Logos die Stelle des menſchlichen Geiſtes vertrat, ſondern auch in Rückſicht auf gewöhnliche Menſchen, bei denen dieſe Bedingung nicht zutrifft, nur auch

1) Es wird ſich uns alsbald zeigen, ob dieß der volle Sinn des kirchlichen Ausdrucks: anima forma corporis ſei!

die Möglichkeit der Belebtheit des Leibes durch die Lebensſeele außerhalb der Verbindung mit dem Geiſte (*δίχα νοῦ*) behauptet haben? Was berechtigt Hrn. Baltzer, ſolch' eine ungereimte, ja man darf wohl ſagen, ſolch' eine aberwitzige Meinung, von deren Unrichtigkeit handgreifliche Beweiſe jederzeit und allerorten ungeſucht ſich aufdrängen, einem Manne wie Apollinaris zu unterſchieben? Nein, nicht das iſt's, worin ſich Apollinaris und ſeine Schule gegen Günther und ſeine Schule in Widerſpruch ſetzt, darüber herrſcht zwiſchen beiden das volleſte Einverſtändniß, und nicht das iſt es, was die 8. allgemeine Synode an der apollinariſtiſchen Anthropologie auszuſtellen hat. Was ſie als häretiſch verdammt und mit dem Anathem belegt, iſt vielmehr, wie der Augenſchein lehrt, die Annahme von zwei Seelen im Menſchen, und was ſie dagegen als Dogma definirt, iſt die Lehre von nur Einer Seele, der vernünftigen und geiſtigen. Wir fragen: trifft daſſelbe Anathem nicht auch die Günther'ſche Lehre? Angenommen auch, es ſei der Apollinarismus eigentlicher Trichotomismus und es beſtehe daher zwiſchen jenem und der Günther'ſchen Theorie immerhin der (für die weitere Conſtruction der Anthropologie und Pſychologie allerdings ſehr erhebliche) Unterſchied, daß jene Theorie eine von dem Körper ſubſtanziell verſchiedene, dieſe eine dem Körper weſensgleiche Lebensſeele ſtatuirte, dieſes ſelbſt angenommen, wiewohl nicht zugegeben, was thut das hier zur Sache? Auch die Günther'ſche Natur- oder Leibſeele iſt ja Seele im ſtrengen Sinn des Wortes, welche, wie wir geſehen, ihr eigenes (ſinnliches) Denken, ihr eigenes Wollen, ihr eigenes Bewußtſein hat? Die neuern Dualiſten müſſen demnach ſo gut wie die Apolli-

nariſten, ja noch mehr als dieſe, die von einem eigenen Denken u. ſ. w. ihrer ψυχὴ ἄλογος nichts gewußt zu haben ſcheinen, von zwei Seelen im Menſchen ſprechen und thun dieß auch, wiewohl ſie ſich ſehr „hüten, den Geiſt Seele zu nennen", was aber auch die Apollinariſten, ihrer Theorie ganz unbeſchadet, hätten vermeiden können und, wann ſie ſich des Griechiſchen bedienten, gewöhnlich auch vermieden haben. Hat nun ein öcumeniſches Concil die Lehre von zwei Seelen mit dem Banne belegt und die Lehre von Einer Seele mit der näheren Beſtimmung, daß dieſe eine vernünftige und geiſtige ſei, zum Dogma erhoben, ſo wiſſen wir, was wir von einer „Schulanſicht" zu halten haben, welche verwirft, was das Concil ſtatuirt, und ſtatuirt, was das Concil verwirft. Hrn. Dr. Baltzer hat damals ein ganz richtiges Gefühl geleitet, als er die Erklärung abgab, daß „das angeführte Anathem, wenn ſein Inhalt authentiſch wäre (— wir glauben dieß erwieſen zu haben) unzweifelhaft Sie (Günther) und Ihre ganze Schule wegen der Annahme einer vom Geiſte verſchiedenen Leibſeele ebenfalls treffen würde." (I. S. 75 [1]).

---

1) Auch Dr. Knoodt iſt der Meinung, wir hätten „an dieſem Canon (blos) eine Verwerfung der Trichotomie als der Lehre von drei weſentlich von einander verſchiedenen Factoren des Menſchenweſens (I. S. 37); mit welchem Rechte, hat ſich uns gezeigt. Wenn er dann hinzuſetzt: „Und es iſt dieſe Verwerfung namentlich (sic) deßhalb erfolgt, weil ſich hierauf die Irrlehren ſtützten, daß in Chriſto die Gottheit an die Stelle der vernünftigen Seele (des Geiſtes) getreten ſei und in Folge davon, daß man nicht ſagen dürfe, in Chriſto habe der Gottesſohn gelitten" — ſo erlauben wir uns die Bemerkung zu machen, daß dieſe Behauptung, wofern ſie ſich auf das 8. Concil bezieht, aus der Luft gegriffen iſt: es iſt im fraglichen Canon überall nicht von einem chriſtologiſchen, ſondern blos von einem anthropologiſchen Irrthume die Rede.

Wir können von dem chriſtlichen Alterthume nicht ſcheiden, ohne

Es iſt demzufolge kirchlich definirtes Dogma, daß der Menſch nur Eine Seele hat, die vernünftige und

dem G.'ſchen Dualismus eine letzte Stütze zu entreißen, welche Dr. Baltzer in den Akten des 1. Nicäner Concils i. J. 325 entdeckt haben will. Dieſer iſt nämlich ſo glücklich geweſen, in der Harduin'ſchen Ausgabe der Concilienacten (Tom. I. pag. 418) eine Stelle zu finden, die alſo lautet: σὰρξ δὲ προσείληπτο (sc. ὑπὸ τοῦ λόγου) τὸ κατὰ φύσιν ἔχουσα ζωτικόν· οὐδεμία γὰρ σὰρξ ἄνευ τοῦ ζωτικοῦ, ὃ καὶ ψυχὴν ἰδίως ἡ γραφὴ καλεῖ. Was kann hiernach klarer ſein, als daß der „σὰρξ oder dem σῶμα, ſeiner Natur nach, ein thieriſches (!) Lebensprinzip" zukommt? Unglücklicherweiſe jedoch iſt die angeführte Stelle einem von Gelaſius von Cyzikus herrührenden Actenſtücke, angebliche Diſputationen zwiſchen (arianiſirenden) heidniſchen Philoſophen und einzelnen Mitgliedern der Synode enthaltend, entnommen, deſſen Authenticität mehr als blos in Frage geſtellt iſt! Sieh *Vales.*, annotat. ad Socrat. hist. eccl. I, 8, wo die ganze Erzählung für fabelhaft erklärt wird; ferner *Tillemont*, Mémoires pour servir à l'histoire eccles. T. VI. articl. 18 über das Concil von Nicäa, p. 290—91, ed. Brux. 1732; Dr. Hefele, „die Acten der erſten allgem. Synode von Nicäa" in der Theolog. Quartalſchr. Tübing. 1851. S. 80 ff.; vgl. Schröckh, chriſtl. Kirchengeſchichte Thl. 5, S. 332 f. — War dieß Hrn. Baltzer unbekannt? oder wenn es ihm bekannt war, warum hat er deſſen mit keiner Silbe erwähnt? — Doch wir wollen einmal annehmen, die einem der Synode anwohnenden Biſchofe (Macarius) als Entgegnung auf die Einwürfe eines heidniſchen Philoſophen in den Mund gelegten Worte ſeien authentiſch, was wird daraus folgen? Der Biſchof ſucht dem Philoſophen annehmbar zu machen, daß der Sohn Gottes die menſchliche Natur angenommen habe, alſo für's erſte einen menſchlichen Leib, aber auch für's zweite eine menſchliche Seele. Letzteres glaubt der Biſchof begründen zu ſollen; wie thut er dieß? Der Philoſoph wird zugeben (und jeder griechiſche Philoſoph hat es auch zugegeben), daß kein Leib ohne Lebensprinzip (ζωτικόν) iſt, ſondern jeder Leib der Natur gemäß ein Lebensprinzip hat; dieſes aber wird gemeinhin, und ſo auch von der hl. Schrift ψυχή, Seele genannt; folglich hat der Logos mit dem Leibe auch eine menſchliche Seele angenommen, d. i. die vollſtändige Menſchheit. Hätte der Biſchof, wie Baltzer ohneweiters annimmt, mit dem Worte ζωτικόν ein blos „thieriſches" Lebensprinzip bezeichnen wollen, ſo hätten wir an ihm einen Apollinariſten der ſpätern Zeit vom reinſten Waſſer. Vielmehr bedeutet ζωτικόν Lebens-

geiſtige. Iſt hiemit aber zugleich die weitere Lehre, daß dieſe vernünftige und geiſtige Seele das unmittelbare und eigentliche Lebensprinzip des Leibes ſei (was die Günther'ſche Schule auf das nachdrücklichſte in Abrede ſtellt) zum Glaubensdogma erhoben worden? Ausdrücklich nicht; gleichwohl bejahen wir die Frage ohne Bedenken. Denn verſteht man nach dem allgemeinen Sprachgebrauche unter Seele das eigentliche und unmittelbare Lebensprinzip des Leibes (womit allerdings der volle Begriff der Seele noch nicht erſchöpft iſt) und gibt es dem achten allgemeinen Concil zufolge keine andere Seele im Menſchen außer der geiſtigen, ſo folgt mit logiſcher Nothwendigkeit, daß die geiſtige Seele, der Geiſt auch Lebensprinzip des Leibes, und zwar im eigentlichen Sinne des Wortes iſt; was aber aus einem Dogma mit Denknothwendigkeit ſich ergibt, iſt bekanntlich gleichfalls de fide. Indeſſen wir bedürfen ſolcher Schlußfolgerung nicht; es ſind uns noch zwei von Dr. Clemens angerufene Concilien übrig, welche, wenn Clemens die Entſcheidung derſelben richtig verſtanden hat, die angegebene Conſequenz als Dogma definiren. Es ſind dieß die Concilien von Vienne und das Lateranenſe V., von denen letzteres die von dem erſteren erlaſſene dogmatiſche Entſcheidung beſtätigt hat.

„Das 15. Allgemeine Concil von Vienne unter

---

prinzip überhaupt, und da mit ihm das Wort ψυχή abwechſelt und wir gewiß zu der Annahme berechtigt ſind, daß der Biſchof Chriſto eine vollkommene menſchliche Seele beigelegt habe, ſo bedeutet hier ζωτικόν nichts anderes als die menſchliche Seele nach der Seite hin, nach welcher ſie Lebensprinzip ihres Leibes iſt. Wir hätten ſomit an dieſer Stelle, wenn ſie authentiſch wäre, einen der ſchlagendſten Beweiſe gegen den Günther'ſchen Dualismus!

Clemens V. (i. d. J. 1311—12) beſagt in einem von dem Papſte verkündeten Canon, der die früheren Beſchlüſſe nur erneuert und noch näher beſtimmt:

Doctrinam omnem seu propositionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectualis vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae fidei inimicam hoc sacro approbante Concilio reprobamus, definientes, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas, ac praecludatur universis erroribus aditus, ut si quisquam deinde asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus [1]).

Das Concil verwirft alſo jede Lehre, welche ſtatuirt, daß die vernünftige oder geiſtige Seele nicht forma corporis in dem von ihm näher beſtimmten Sinne ſei, als häretiſch und definirt damit die dieſer (contradictoriſch) entgegengeſetzte Lehre als Dogma. Es kommt ſofort Alles auf den Sinn an, welchen das Concil mit dem Ausdrucke: anima — *forma corporis* verknüpft hat. Um dieſen feſtzuſtellen, geht Dr. Clemens, wie bereits angegeben, von der Vorausſetzung aus, die mit ihm jeder Vernünftige machen wird, daß die zu dem Vienner Concil verſammelten

1) *Harduin* t. VII. pag. 1360, bei Clemens S. 52 f. — Das 5. Lateranconcil i. J. 1513 ſpricht ſich folgendermaßen aus: Hoc sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes; cum illa non solum *vere et per se et essentialiter humani corporis forma* existat, sicut in Canone felicis recordationis Clementis Papae praedecessoris nostri in generali Viennensi concilio edito continetur, verum et immortalis etc. (Sess. VIII.)

Väter mit den Worten, worin ſie ein Dogma, welches ebenſo ſehr philoſophiſcher als theologiſcher Natur iſt, formulirt haben, keinen anderen Sinn verbunden haben können, als denjenigen, den zu damaliger Zeit jeder Theologe und Philoſoph mit dieſem, in allen philoſophiſchen und theologiſchen Schulen des 13., 14. und 15. Jahrh. üblichen und feſtſtehenden Ausdruck verbunden habe; der Ausdruck: die Seele ſei die Form oder auch die ſubſtanzielle Form [1]) des Leibes, könne hiernach nichts anderes bedeuten als: ſie ſei das formgebende und belebende Prinzip des menſchlichen Körpers (wie ſich dieß bei Suarez, de anima I. c. 12 weitläufig auseinandergeſetzt finde. Clem. S. 53. vgl. Repl. g. Baltz. S. 44 f.). Dieß müſſen nun Dr. Baltzer und Dr. Knoodt natürlicherweiſe beſtreiten; ſie behaupten, der Ausdruck des Concils, die Seele ſei das formgebende Prinzip des Leibes oder die forma corporis (oder wie ſich das Concil an einer anderen Stelle ausdrückt: animam intellectivam seu rationalem ipsum corpus vere et per se essentialiter *informantem* [2]), ſei dahin zu verſtehen, daß der Geiſt in

1) Den Ausdruck: „ſubſtanzielle Form" glauben Baltzer und Knoodt beanſtanden zu müſſen. Allerdings bedient ſich das Concil deſſelben nicht; allein wenn es die Worte: substantia animae — corp. forma mit den anderen umſchreibt: anima — essentialiter forma corp., womit forma substantialis identiſch iſt, ſo fällt auch dieſer letztere Ausdruck dem Sinne nach mit dem erſteren zuſammen. Der hl. Thomas von Aquin bedient ſich gewöhnlich des Ausdruckes: anima — forma substantialis corporis, doch wechſeln damit auch die anderen ab: substantia intellectus est corporis forma (Summ. P. I. quaest. 76. art. 1) und anima secundum suam essentiam est corporis forma (ibid.). Der Sinn dieſer Ausdrücke wird ſich aus dem Folgenden ergeben.

2) Wir können hier nicht umhin, an Hrn. Baltzer die Frage zu richten, was ihn berechtige, den Ausdruck des Concils: der Geiſt informire

ſeiner Vereinigung mit dem Leibe für dieſen nicht das Lebensprinzip, wohl aber die Lebensform ſei, d. h. daß ohne den Geiſt der Leib als menſchlicher Leib gar nicht lebendig gedacht werden könne, oder wie ſich Dr. Trebiſch ausdrückt, daß der Geiſt eine für das Daſein des durch die Naturpſyche beſeelten Leibes und für die Entfaltung der Naturſeele unumgängliche Bedingung abgebe, ſo daß alſo der Geiſt nicht unmittelbar und im eigentlichen Sinne Lebensprinzip des Leibes iſt, ſondern blos mittelbar und im uneigentlichen Sinne. (Baltzer I. S. 80 f. II. S. 38. Knoodt I. S. 45. 48 f.) Mit kurzen und einfachen Worten: der Geiſt iſt nach dem Vienner Concil für den Leib nicht Lebensprinzip (dieß iſt vielmehr die vom Geiſte weſentlich verſchiedene Leibſeele), ſondern blos Lebensbedingung.

Dieſe Auffaſſung oder vielmehr Ausdeutung des Conciliencanons hat Hrn. Dr. Clemens veranlaßt, in ſeiner Replik den Sinn des Ausdruckes: anima forma corporis unter Zugrundlegung der Werke der beiden großen Meiſter der Scholaſtik, des hl. Thomas († 1274) und des Duns Scotus († 1308) zu erörtern. Er führt (S. 45—50) aus verſchiedenen Schriften dieſer beiden Repräſentanten und Träger des theologiſchen Bewußtſeins damaliger Zeit, mittelſt einer Reihe von Stellen, denen ſich mit größter Leichtigkeit eine unabſehbare Reihe weiterer anfügen ließe, wenn dieß nicht Eulen nach Athen tragen hieße, den

den Leib oder er ſei deſſen Form, mit: „der Leib iſt dem Geiſte informirt", zu umſchreiben? Das iſt auf den erſten Blick allerdings eine unbedeutende Aenderung; gleichwohl wird dadurch der Sinn ein ganz anderer, als wenn man — dem Texte entſprechend — paraphraſirt: der Leib wird vom Geiſte informirt.

ſchlagenden Beweis, daß der Ausdruck: anima forma corporis oder anima informat corpus zu jener Zeit keine andere Bedeutung hatte als: der Geiſt (die anima rationalis s. intellectiva) iſt das Sein und Leben gebende Prinzip des menſchlichen Leibes [1]), und zwar eigentlich (vere) und unmittelbar (per se), wie auch das Concil es ausſpricht [2]). Das Einzige, was wir in der Clemens'ſchen Ausführung vermiſſen, iſt die Erklärung

1) Es bedarf kaum der Erinnerung, daß uns hierin die ariſtoteliſche Unterſcheidung von ὕλη und εἶδος oder μορφή entgegentritt. Die ὕλη iſt bei Ariſtoteles das blos möglich Seiende (δυνάμει ὄν, bloße Anlage), welches durch die μορφή (dem ἐντελεχείᾳ ὄν) zur Beſtimmtheit des Daſeins fortgeführt wird. Näherhin das Verhältniß von Leib und Seele betr., bezeichnet Ariſtoteles die Seele als Form, ſowie als Energie und Entelechie (bewegende und End-Urſache) des Körpers, ſofern ſie nämlich Grund ſeines Seins nicht blos (d. h. Grund davon, daß, was urſprünglich beſtimmungsloſe Materie war, zu dieſem beſtimmten menſchlichen Körper geworden iſt), ſondern auch Grund ſeines Lebens und ſeiner zweckmäßigen Thätigkeit iſt.

2) ***Thomas Aqu.*** l. c. qu. 76. art. 1. Summ. c. Gent. II. c. 37. Quaest. unic. de anim. art. 9. ***Duns Scot.*** de rerum princ. qu. XI. art. 3. sect. 2; qu. IX. art. 2. sect. 2. Wir heben aus den von Clemens vollſtändig mitgetheilten Stellen nur folgende Aeußerungen aus: Anima forma corporis propria . . . Corpus per animam actu fit ens de potentia existente . . . Manifestum est, quod primum quo corpus vivit et quo primo operatur, est anima; anima enim est primum, quo nutrimur, et sentimus et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium — est corporis forma . . . Nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva . . . Dicimur vivere et sentire anima et corpore, sed anima tamen sicut principio vitae et sensus; est igitur anima forma corporis . . . Non est aliqua alia forma substantialis inter animam et materiam primam . . . Anima — ratione formae substantialis dans ei (corpori) esse simpliciter. cfr. Thom. l. c. qu. 76. art. 4: Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum et per quam est homo.

der Ausdrücke: die Subſtanz der Seele iſt Form des Leibes, oder die Seele iſt ſubſtanzielle Form, und ſie iſt Form *per* se. Wir wollen dieſelben an der Hand des hl. Thomas kurz erläutern, weil ſie ein ſo helles Licht über den wahren Sinn des in Frage ſtehenden conciliariſchen Ausſpruches verbreiten, daß eine Mißdeutung desſelben kaum mehr möglich iſt. Warum erklärt das Concil nicht einfach: anima rationalis est forma corporis humani, ſondern *substantia* animae etc., die Subſtanz, das Weſen der vernünftigen Seele iſt die Form des menſchlichen Leibes, oder ſie iſt weſentlich (essentialiter) die Form? Die Antwort hierauf können wir aus der Summa l. c. qu. 76. art. 6. entnehmen. Der hl. Thomas bekämpft nämlich a. a. O. einige zu jener Zeit im Schwange gehende Anſichten, wornach die Seele mediantibus dispositionibus *accidentalibus*, die entweder auf Seite des Körpers, oder auf Seite der Seele ſelbſt, in einer gewiſſen potentia, die als ſolche ein bloßes accidens der Seelenſubſtanz iſt, liegen ſollten, ſich mit dem Körper verbinde und nur inſofern, alſo blos per accidens Form des Körpers ſei. Hiernach verſtehen wir den Ausdruck des Concils: die Subſtanz der vernünftigen Seele, d. i. nicht irgend welche Potenz oder virtus derſelben, mit einem Worte nicht irgend ein accidens der Seele iſt Form des Körpers, oder, was damit gleichbedeutend iſt, die Seele iſt weſentliche Form des Körpers, forma substantialis, nicht accidentalis, wie der Engel der Schule gewöhnlich ſich ausdrückt [1]). Was wollen

1) A. a. O. art. 4. gibt Thomas den Unterſchied beider formae näher dahin an: Forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale (das ſo oder anders Sein), sicut calor facit suum subjectum non

weiterhin die Worte beſagen: die Seele iſt *per se* die Form des Leibes? Auch hierüber gibt uns Thomas in dem art. 7 der 76. Quäſtion, woſelbſt er die Frage erörtert: Utrum anima uniatur corpori animalis, mediante aliquo corpore? — erwünſchten Aufſchluß. Wir erfahren dort, daß zu damaliger Zeit mancherlei Anſichten hierüber ſich geltend machten. Quidam Platonici dixerunt, quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, a quo nunquam separatur, et eo mediante unitur corpori hominis corruptibili. Quidam vero dixerunt, quod unitur corpori *mediante spiritu corporeo.* Alii vero dixerunt, quod unitur corpori mediante luce etc. Dagegen erklärt der hl. Thomas: Inquantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab esse corporis, sed *per suum esse corpori unitur immediate.* Sollte wohl das Concil mit den Worten: anima forma corporis *per se* einen anderen Sinn verbunden haben als den, daß die Subſtanz der vernünftigen Seele unmittelbar durch ſich, nicht durch Vermittlung eines Dritten, was dieſes auch immer ſein möge, Form d. i. Seins- und Lebensprincip des menſchlichen Leibes ſei? Dieß iſt nicht wohl möglich, da, ſobald zwiſchen die Seele und den Körper

---

simpliciter esse, sed esse calidum. Et cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri vel generari simpliciter, sed fieri tale, aut aliquo modo se habens. Et similiter cum recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter, et ideo per ejus adventum dicitur aliquid simpliciter generari, et per ejus recessum simpliciter corrumpi. cfr. Summ. c. Gent. II. c. 67. — Wir haben hier, was wohl zu beachten iſt, nicht etwa eine eigenthümliche philoſophiſche Theorie des hl. Thomas, ſondern blos eine Erklärung damals allgemein gebräuchlicher wiſſenſchaftlicher Termini.

ein Mittelglied eingeſchoben würde, die vernünftige Seele, wie auch Thomas ausführt, Form des Leibes im angegebenen Sinne des Wortes zu ſein aufhörte, und da gar nicht abzuſehen iſt, was für einer anderen vernünftigen Auslegung das: per se fähig ſein ſollte.

Sollte indeß je hierüber irgend ein Zweifel noch obwalten können, ſo benimmt denſelben vollends die Nachricht des Guido Carmelita über die Irrlehre, welche das Vienner Concil durch den in Rede ſtehenden Canon mit dem Anathem belegt hat. Wir laſſen hier wieder Dr. Clemens ſprechen. „Einen letzten, entſcheidenden Aufſchluß endlich über den Sinn des Canons gibt uns ein Zeitgenoſſe, Guido Carmelita, Biſchof von Majorka (1330), indem er berichtet, daß Johann von Oliva, gegen welchen der Canon erlaſſen worden, ſeinen Irrthum aus den Schriften des ſaraceniſchen Philoſophen Averroes geſchöpft habe [1]). Dieſer aber lehrte nach Duns Scotus (a. a. O. qu. 9. art. 2. sect. 1): „„daß die ſenſitiven Kräfte nicht der vernünftigen Seele angehörten, ſondern daß ſie Kräfte einer aus der Potenz der Materie entwickelten ſenſitiven Form ſeien, welche letztere die Form des Körpers ſei. Die geiſtige Seele aber ſei der Subſtanz nach vom Körper getrennt und verbinde ſich mit dem Menſchen durch Mittheilung ihrer Thätigkeit““ [2]). Damit verband Averroes den pantheiſtiſchen Irrthum, daß der menſchliche Verſtand in allen Menſchen nur Einer ſei. Dieſer Irrthum war

1) „Angeführt von Raynaldus in der Fortſetzung der Annalen des Baronius, zum J. 1312, Nr. 19.“

2) Wem fällt nicht die überraſchende Aehnlichkeit dieſer Lehre mit der Günther'ſchen auf?

ſchon in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts dergeſtalt verbreitet, daß Thomas von Aquin ein eigenes Werk de unitate intellectus contra Averroystas ſchrieb, worin er als Lehre derſelben ebenfalls angibt, daß der Geiſt nicht die Seele ſei, die die Form unſeres Körpers iſt, noch auch ein Theil derſelben, ſondern etwas der Subſtanz nach davon Getrenntes. Opusc. XVI." Dieß iſt in der That entſcheidend und macht jede weitere Bemerkung überflüſſig. —

Unſere Leſer werden nun nicht wenig darauf geſpannt ſein zu erfahren, wie Dr. Baltzer und Dr. Knoodt es angehen, um dem fraglichen Canon den von ihnen präſumirten Sinn abzugewinnen. Beginnen wir mit den Verſuchen des Hrn. Baltzer. (I. S. 79 ff.) Dem in Rede ſtehenden Canon der Synode iſt der Satz vorausgeſchickt, der indeß nicht in unmittelbarer Verbindung mit dem Canon ſteht: Confitemur, unigenitum Dei Filium — — partes nostrae naturae simul unitas — — humanum videlicet *corpus passibile et animam intellectivam seu* rationalem, ipsum corpus vere ac per se essentialiter informantem, assumpsisse ex tempore in virginali talamo ad unitatem suae hypostasis et personae. (*Mansi* T. XXV. pag. 410—11.) Hieraus folgert Dr. Baltzer: „Wäre, wie Dr. Clemens annimmt, der menſchliche Leib nur durch den Geiſt allein belebt, ohne ein eigenes vom Geiſte verſchiedenes ſeeliſches Leben zu beſitzen, ſo würde nur von dem im Leibe wohnenden Geiſt, von der anima rationalis, aber nicht von dem Leibe für ſich als corpus geſagt werden können, er ſei leidensfähig. Nun aber ſagt das Concil ausdrücklich: der Sohn Gottes habe die zwei Theile unſerer Menſchennatur, d. h. den ganzen

Menſchen angenommen, und bezeichnet den einen Theil als leidensfähigen Leib, den andern Theil als Geiſt. Wenn alſo der Leib als ſolcher (abgeſehen vom Geiſte, der mit ihm, als der Gottſohn Menſch wurde, in gleichzeitiger Vereinigung ſich befand, wie das Concil ſagt) nur leidensfähig ſein kann, wenn er ein Leben und zwar ein ſeeliſches Leben hat, wer möchte wohl die Anſicht des Dr. Clemens mit dem Vienner Concil noch für vereinbar halten wollen?" Vortrefflich! Allein wo ſagt denn das Concil: der Leib für ſich, der Leib als ſolcher oder gar der Leib abgeſehen vom Geiſte ſei leidensfähig? Hat es nicht gerade im Gegentheile unmittelbar zuvor erklärt, die beiden Beſtandtheile der menſchlichen Natur ſeien vom Sohn Gottes in gleichzeitiger Vereinigung (simul unitas) angenommen worden? Und kann denn oder vielmehr muß denn nicht jeder auch noch ſo „antidualiſtiſch" geſinnte Theolog oder Philoſoph vom Leibe gleicherweiſe ausſagen, daß derſelbe leidensfähig iſt, natürlicherweiſe immer unter der ſtillſchweigenden Vorausſetzung, daß er mit der Seele, die ihn informirt, in Verbindung ſtehe? Oder muß dieſe Vorausſetzung immer mit ausdrücklichen Worten beigefügt werden? Dr. Baltzer meint denn freilich, wer annehme, der Leib ſei vom Geiſte allein belebt, könne nur vom Geiſte, nicht aber vom Leibe die Leidensfähigkeit prädiciren. Nichts weniger als das. Wäre die Anſchauung, der gemäß der Geiſt Form, Lebensprinzip des Leibes iſt, mit einer anderen identiſch, der zufolge ſich der Geiſt zu ſeinem Leibe wie zu einer todten Maſchine verhält (die carteſiſche Anſicht, welche die Dualiſten ihren Gegnern ohne weiteres unterſchieben), dann allerdings hätte Baltzer mit ſeinem letztern Einwande Recht.

Allein ein Blick in die öfters genannte quaest. 76. des erſten Theiles der Summa des hl. Thomas oder auch in die ariſtoteliſche Pſychologie hätte Hrn. Baltzer belehrt, daß mit der Lehre von der anima forma corporis nichts weniger als das Abſurdum inſinuirt werden will, der Geiſt trete in all die Thätigkeiten und „Leidenheiten", die man ſonſt und mit Recht dem Leibe zuſchreibt, ſelber ein, der Geiſt ſei es unmittelbar und allein, der da ſehe, höre, rieche, verdaue, Luſt oder Schmerz empfinde u. dgl.; daß im Gegentheile von dieſer Seite nicht blos auf das bereitwilligſte anerkannt wird, ſondern nach den Vorausſetzungen der Lehre auf das beſtimmteſte behauptet werden muß, all die genannten Functionen ſeien eigentlich und unmittelbar Functionen der je zu einem beſtimmten Zwecke geordneten körperlichen Organe; daß gleichzeitig aber daran feſtgehalten wird: Dasjenige, wodurch dieſe Organe in Thätigkeit treten, was bewirkt, daß ſie die ihnen entſprechenden Operationen wirklich vollziehen, was ſie von der bloßen Potenzialität zur Actuoſität und zu wirklichen Actus fortführt, ſei eben die Seele als forma corporis. Und das iſt auch der von Dr. Knoodt (I. S. 47. Anm. 1) mißverſtandene Sinn des thomiſtiſchen Ausdrucks: anima — *primum* et principale principium vitae, oder auch actus primus (*πρώτη ἐντελέχεια* nach Ariſtoteles) im Unterſchiede vom actus secundus [1]). Das eigentliche und nächſte operans in den leiblichen Functionen iſt alſo auch dieſer Theorie zufolge nicht der Geiſt als ſolcher, ſondern es ſind dieß

1) Vgl. Thom. l. c. art. 4: Sed actus primus dicitur respectu actus secundi, qui est *operatio*. cfr. Summ. c. Gent. c. 57: dicimur enim vivere et sentire *anima et corpore*, sed anima tamen sicut *principio* vitae et sensus; est igitur anima forma corporis.

die körperlichen Organe, mit einem Worte der Körper; aber der Geiſt unmittelbar (nicht etwa eine Naturpſyche) iſt die bewirkende Urſache der Thätigkeit dieſer Organe. Es kann ſomit, ja es muß auch auf dieſem Standpunkte, ganz unbeſchadet der Lehre von der forma corporis, vom Leibe prädicirt werden, daß er leidensfähig ſei, leide ꝛc. Hiemit aber fällt die ganze, auf dem corpus passibile, einem gar gebrechlichen Fundamente, aufgebaute Argumentation Dr. Baltzer's in ſich zuſammen [1]).

1) Wir können hier einen weiteren, mit dem eben discutirten ſehr nahe verwandten, Hauptbeweis für den G.'ſchen Dualismus unſern Leſern nicht vorenthalten, den Dr. Baltzer aus dem Tridentinum führt. Dieſes erklärt nämlich von der Concupiscenz, „ſie bleibe in den Getauften zum Kampfe zurück, könne aber denen, die nicht in ſie einwilligen, ſondern mit der Gnade Chriſti erfolgreich kämpfen, nicht ſchaden" (sess. V. can. 5). „Wer will es läugnen, fragt Baltzer (I. S. 82), daß hier das Concil auch in den Getauften zwei Lebensprinzipe unterſcheidet, das concupiscible, welches — zur Sünde geneigt macht, oder die begehrliche Fleiſchesſeele und den gegen ſie ankämpfenden Geiſt? Will etwa Dr. Clemens ſagen, der Geiſt kämpfe gegen ſich ſelbſt an?" Aehnlich ſoll unter anderem auch die Schriftſtelle Gal. 5, 17: caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem — auf das klarſte für die G.'ſche Leibſeele ſprechen, und läßt ſich irgend ein Kirchenvater beikommen, von einem Kampfe zwiſchen Geiſt und Leib zu reden, flugs wird er zum angehenden „Dualiſten" geſtempelt. Entgeht ja ſelbſt der hl. Auguſtinus, auf deſſen Zeugniß für den Dualismus doch ſonſt die Güntherianer aus guten Gründen verzichtet haben, nur mit genauer Noth dem gleichen Schickſale, da er lib. de duabus animab. cap. 13 ſagt: Ita nunc constituti sumus, ut per carnem voluptate affici, et per spiritum honestate possimus. — Hätte Dr. Baltzer einige Zeilen weiter oben die Worte beachtet: Cur non magis hoc signum est unius animae, quae libera illa voluntate huc et huc ferri, hinc atque hinc referri potest? — oder hätte er mit einiger Unbefangenheit erwogen, was er ſelbſt, im unmittelbaren Zuſammenhange mit dem Vorangehenden, aus dem hl. Auguſtinus mitgetheilt hat: unam animam ex diversis afficere partibus, inferiore et superiore, vel quod recte ita dici potest, exteriore atque interiore), oder hätte er die Bemerkungen Auguſtins

Doch Herr Dr. Baltzer, den wohl ſelbſt eine gewiſſe Beſorgniß wegen der Schwäche ſeines erſten Beweiſes beſchlichen haben mag, hat noch einen zweiten im Rückhalte, welchen wir unverzüglich vorführen wollen. „Eine zweite Unterſtützungsſtelle für die Wahrheit der Günther'ſchen Schulanſicht" hat er nämlich darin entdeckt, „daß die Behauptung des Petrus Joannis, als ſei Chriſtus noch lebend von der Lanze verwundet worden, für Häreſie galt." Was hat dieſe Behauptung mit der Lehre von der forma corporis zu ſchaffen? werden unſere weniger ſcharfſinnigen Leſer fragen. Dr. Baltzer gibt hierüber ſogleich Aufſchluß: „denn, fährt er fort, Niemand kann das behaupten, der da weiß, daß, nachdem Chriſtus ſeinen Geiſt entlaſſen hatte, ſein Leib nicht mehr lebendig ſein konnte, weil der Geiſt die forma corporis in dem oben erklärten Sinne iſt, und gerade dieß hat Petrus Joannis ebenfalls geläugnet. Demnach iſt es unzweifelhafte Lehre des Concils, daß der Geiſt in ſeiner Vereinigung mit dem Leibe für dieſen zwar nicht das Lebensprinzip, wohl aber die Lebensform iſt." Damit unſeren Leſern die Schärfe und Stringenz dieſer Schluß-

---

zu Gal. 5, 17 (de genes. ad lit. l. X. c. 12) nachgeſehen, oder auch die Aeußerung des großen Papſtes und Doctor ecclesiae Leo I. († 461): Quamvis enim *sine anima nihil caro desideret* et *inde accipiat sensus, unde sumit et motus*; ejusdem tamen est animae, quaedam sibi subditae negare substantiae (Sermo VIII de decimi mensis jejunio. Opp. ed. *Ballerin.* T. I. p. 59), oder hätte er endlich die von ihm ſelbſt belobte Unterſcheidung des *πνεῦμα λογικὸν ἡγεμονικὸν* und des *πνεῦμα σαρκικὸν* oder *σωματικὸν*, die der alexandriniſche Clemens zur Erklärung des bibliſchen Wortes: Laß dich nicht gelüſten — gemacht hat, einer etwas reiflicheren Erwägung unterzogen, — er hätte in den angeführten und ähnlichen Stellen nimmermehr ein Zeugniß für den „Dualismus" gefunden. Allein helfe, was helfen kann.

folgerung um ſo mehr einleuchte, wollen wir ihr zuerſt eine beſſere logiſche Form geben. Petrus J., argumentirt Dr. Baltzer, behauptete, Chriſtus ſei noch lebend von der Lanze verwundet worden. Wodurch ſtützte er dieſe Behauptung? Durch die andere: der Geiſt ſei nicht unumgänglich nothwendige Lebensbedingung für den Leib, dieſer könne folglich möglicherweiſe noch fortleben, auch nachdem der Geiſt bereits abgeſchieden. Das Concil nun verwirft beide Behauptungen, die zweite in dem bekannten Canon und erklärt ihr gegenüber als orthodoxe Lehre, der Geiſt ſei abſolute Lebensbedingung (forma) für den Leib, aber auch nur dieß (nicht zugleich Lebensprinzip). Hr. Dr. Baltzer möge uns nunmehr erlauben, in die Richtigkeit ſeiner Concluſion einige beſcheidene Zweifel zu ſetzen. Wenn das Concil dem Petrus J. gegenüber ausſpricht, der Geiſt ſei Lebensbedingung, und dieß mit den bekannten Worten: substantia animae — vere ac per se etc., folgt denn hieraus „unzweifelhaft", daß das Concil mit dieſen Worten den Geiſt blos als Lebensbedingung (oder als Lebensform in dem Baltzer'ſchen Sinne) erklärt habe, nicht zugleich als Lebensprinzip erklärt haben könne? Und wenn wenigſtens die Möglichkeit des letzteren, namentlich mit Rückſicht auf die vom Concil gewählten Ausdrücke, nicht beſtritten werden kann; ſo fragen wir weiter: mußte nicht das Concil mit forma corporis mehr bezeichnen wollen als Lebensbedingung, wenn es nach dem Zeugniſſe deſſelben Guido Carmelita, dem wir die Notiz über Petrus J. verdanken, zugleich die averroiſtiſche Irrlehre des Johannes von Oliva bei Abfaſſung jenes Canons im Auge gehabt hat? Doch laſſen wir ab, mit Windmühlen zu kämpfen! Die Argumentation Baltzer's

ruht auf der (unerwieſenen) Vorausſetzung, daß die beiden genannten Anſichten des Petrus J. in einem inneren Cauſalnexus zu einander ſtehen; dieſe Vorausſetzung aber iſt eine irrige. Wir müſſen, um dieß zu zeigen, den von Dr. Baltzer unvollſtändig mitgetheilten Bericht des Guido Carmelita vollſtändig mittheilen. Aus demſelben geht hervor, daß vom Vienner Concil mehrere häretiſche Anſichten in damaliger Zeit ſind verworfen worden, darunter auch die des genannten Petrus Joannis. Hic negabat, animam rationalem, *qua rationalis est* [1]), formam esse humani corporis, gratias et virtutes in baptismo infundi; Christumque adhuc viventem lancea vulneratum, et quod Evangelista jam aliter narrat, perturbatum narratum videri asserebat. (Mansi t. XXV. p. 409.) In dieſem Berichte nun läßt ſich ein Cauſalnexus zwiſchen der Lehre: die vernünftige Seele ſei nicht die Form des Körpers, und der anderen: Chriſtus ſei noch lebend mit der Lanze durchſtochen worden, ſchlechterdings nicht wahrnehmen, wie denn auch ein derartiger Zuſammenhang nur dadurch hergeſtellt werden kann, daß man mit Dr. Baltzer dem Petrus J. die abentheuerliche Anſicht unterſchiebt, daß der Leib auch nach dem Abſcheiden des Geiſtes noch fortleben könne. Vielmehr war die Anſicht des Petrus, Chriſtus ſei, noch ehe er den Geiſt entließ, mit der Lanze verwundet worden. Dieß geht aufs deutlichſte aus den beigefügten Worten hervor, womit Petrus zweifelsohne ſolchen entgegnete, die ihn mit dem Evangelium in der Hand widerlegen wollten, — daß nämlich vom Evangeliſten der Hergang (bei dem Tode und der Verwundung Chriſti)

1) Dieſe drei unverfänglichen Worte übergeht Dr. Baltzer.

perturbate, d. i. in verwirrter, verſchobener Zeitfolge erzählt ſei [1]). Beide vom Concil als häretiſch verworfene Anſichten ſtehen ſomit nicht in der entfernteſten logiſchen Verbindung mit einander, ebenſo wenig als mit der die Taufgnade betreffenden Irrlehre. Damit aber fällt auch die zweite Baltzer'ſche Schlußfolgerung in nichts zuſammen. Denn jetzt ſind wir nicht mehr genöthigt, wie zuvor, den zweiten Satz des Petrus J. in dem Sinne zu verſtehen, als habe Chriſtus noch gelebt, ſelbſt nachdem er den Geiſt ſchon aufgegeben hatte, und als wolle ſomit der Geiſt als ſchlechthinige Lebensbedingung von ihm negirt, von dem Vienner Concil dagegen zunächſt nur als ſolche affirmirt werden, was ohnedieß dem Wortlaute beiderſeits nicht gemäß iſt; ſondern jetzt kann der erſte Satz des Petrus J. für ſich allein in Betracht kommen und wir erhalten von ihm einen ganz anderen Sinn als den von Dr. Baltzer erkünſtelten. Petrus Joannis läugnete, daß die anima rationalis Form des menſchlichen Leibes ſei, *qua rationalis est*,

1) Ebenſo iſt dieß durch die Erklärung des Concils angedeutet: Dei verbum — — non solum affigi cruci et in ea mori voluit, sed etiam *spiritu emisso* perforari lancea sustinuit latus suum. (*Mansi* l. c. pag. 411.) Die Worte spiritu emisso erinnern uns, auch einen der von Baltzer für den Dualismus geführten Schriftbeweiſe unſern Leſern zum beſten zu geben. „Wenn es Joh. 19, 30; Matth. 27, 50 von dem ſterbenden Heilande heißt: Er neigte ſein Haupt und entließ den Geiſt (ἀφῆκε τὸ πνεῦμα), oder bei Marc. 15, 37. u. Luc. 23, 46: Er hauchte aus (ἐξέπνευσεν), ſo war der das Haupt neigende ſeeliſche Leib, alſo die menſchliche Leibſeele in dem Augenblicke ſterbend, wo der Gottmenſch in ſeiner Menſchheit den Geiſt entließ." Ferner, wenn der Apoſtel ſagt: Chriſtus ſei dem Fleiſche nach getödtet worden, aber im Geiſte lebendig geblieben (θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι — I. Petr. 3, 18): „wer möchte denn nun läugnen, daß hier im Fleiſche ein zu tödtendes Prinzip im Gegenſatze zu dem unſterblichen Geiſte vorausgeſetzt wird?" (I. S. 64 f.)

d. h. er läugnete nicht, daß die menſchliche Seele überhaupt Form des Körpers in der damals allgemein recipirten Bedeutung des Wortes als Seins- und Lebensprinzip des Leibes ſei, ſondern er läugnete blos, daß ſie dieſes ſei, *inwiefern ſie vernünftig iſt*, alſo daß ſie dieß ihrer Subſtanz nach, essentialiter et per se ſei, und mußte demgemäß behaupten, ſie ſei dieß blos per accidens, etwa durch Vermittlung irgend einer potentia, eine ihr accidentelle Kraft oder Thätigkeit. Iſt aber dieß die Lehre des Petrus Jo. geweſen, ſo kann die derſelben entgegengeſtellte Lehre des Concils keinen anderen Sinn haben als den oben S. 65 ff. entwickelten.

Ein weiteres Beweismittel für die Zuläſſigkeit ſeiner Interpretation des Vienner Concilien-Canons hat Dr. Baltzer nicht aufgebracht, wenigſtens nicht beigebracht [1]). Er fügt, wie es ſcheint, zur Verſtärkung des Effektes noch bei: „Sie werden mit Recht ſtaunen, daß ein Mann, der nicht ſelbſt Dogmatiker iſt, und deßhalb diejenigen Studien nicht gemacht haben kann, welche für das richtige Verſtändniß der Concilien unerläßlich ſind, ſich mit ſolcher Zuverſicht, wie es von Dr. Clemens geſchehen, dem Verketzerungsgeſchäfte unterziehen kann. Wie gründlich er das Concil mißverſtanden habe" u. ſ. w. (I. S. 81 f.) Wir laſſen ihm das. Was endlich die Ausführung von Dr. Knoodt be-

1) Denn der Ser. II. S. 55 angebrachten Notiz, daß nach Hugo Cavellus plures doctores plures animas im Menſchen angenommen haben, wie *Occam* (!) u. a., und der Ser. I. S. 67 citirten Bemerkung von Eſtius (Commentar zu Hebr. 4, 12): utrum autem ea duo (spiritus et anima) re ipsa, an vero, quod magis receptum est, sola ratione distinguantur, *philosophi disputant* — wird wohl Dr. Baltzer ſelbſt eine entſcheidende Beweiskraft nicht beilegen wollen. Welche auch noch ſo irrige Anſicht hat ſich nicht von jeher des Beifalls „mehrerer Doktoren und Philoſophen" erfreut? —

trifft (I. S. 39—53), ſo können wir uns hinſichtlich ihrer kurz faſſen. Sehen wir von den philoſophiſchen Bedenken ab, welche Dr. Knoodt gegen die Lehre, daß der Geiſt Lebensprinzip des Leibes ſei, a. a. O. erhebt und S. 71—86 weiter ſpinnt, ſo läuft ſeine ganze Argumentation auf den Satz hinaus: mit der Wahl des Ausdruckes anima forma corporis habe das Vienner Concil nicht zugleich alle einzelnen thomiſtiſchen Nebenbeſtimmungen [1]) deſſelben ſanctionirt. (S. 39; vgl. S. 44.)

1) Eine von dieſen „Nebenbeſtimmungen" können wir nicht ganz mit Stillſchweigen übergehen, da Knoodt (S. 42) auf Grund derſelben den hl. Thomas ad absurdum führen zu können vermeint. Thomas iſt nämlich der Anſicht: eadem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva, inſofern die *anima intellectiva continet in sua virtute, quidquid habet anima sensitiva brutorum et nutritiva plantarum* (l. c. art. 3). Da nun, argumentirt Dr. Knoodt, die anima intellectiva unſterblich iſt, die anima sensitiva und vegetativa oder nutritiva des Menſchen aber mit dem Körper ſtirbt, ſo würde, wenn das ſenſitive und vegetative Leben vom Geiſte käme und ihm als ſolchem zugehörte, der eine und ſelbe Geiſt zum Theil ſterblich, zum Theil unſterblich ſein. — Dieſe Argumentation hat wenigſtens das für ſich, daß ſie nicht neu iſt. Wir begegnen derſelben ſchon in dem (auch von Knoodt citirten) art. 3 der qu. 76, wo Thomas ſich die Einwendung macht: Videtur, quod praeter animam intellectivam, sint in homine aliae animae per essentiam differentes, scilicet sensitiva et nutritiva. Corruptibile enim et incorruptibile non sunt unius substantiae. Sed anima intellectiva est incorruptibilis, aliae vero animae, sc. sensitiva et nutritiva, sunt corruptibiles. Ergo in homine non potest esse una essentia animae intellectivae et sensitivae et nutritivae. Was entgegnet St. Thomas hierauf? Ad primum dicendum, quod anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva, sed ex hoc quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo est anima sensitiva tantum (wie in den brutis), corruptibilis est, quando vero cum sensitiva intellectivum habet, est incorruptibilis. Licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest. — („Qui bene distinguit, bene docet!")

Wir ſind weit entfernt, Hrn. Knoodt dieß nicht bereitwilligſt einzuräumen; allein einige „thomiſtiſche Nebenbeſtimmungen" hat das Concil denn doch ſanctionirt: *substantia* animae rationalis oder anima *essentialiter, vere* ac *per se* humani corporis forma — und dieſe genügen! Nach alle dem aber ſteht den Vertheidigern des Günther'ſchen Dualismus ſchwerlich ein anderer Ausweg mehr offen, als derjenige, welchen, wie wir geſehen, Dr. Baltzer in ſeiner Duplik auf die Clemens'ſche Replik (Ser. II. S. 23 f.) wirklich eingeſchlagen hat: Die Anſicht des Dr. Clemens, daß das Vienner Concil mit den Worten substantia animae etc. keinen andern Sinn verbunden habe als denjenigen, den zu damaliger Zeit jeder Theologe und Philoſoph mit dieſen Worten verband — iſt als eine „häretiſche" zu verwerfen, da „der philoſophiſche Schulſinn damals ein irriger war," und der Canon der Vienner Synode im Cyrilliſchen Sinne (verſteht ſich: nach Baltzer's Auffaſſung) zu interpretiren! Wir wiſſen, was derartige Machtſprüche zu bedeuten haben. — —

Faſſen wir nun alles Bisherige in gedrängteſter Kürze zuſammen, ſo haben ſich uns folgende, wie wir glauben, hinlänglich geſicherte Reſultate ergeben. Zum wenigſten ſeit Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts war es kirchliche, dem Apollinarismus (und bei den Vätern auch dem Manichäismus) gegenüber mit immer wachſender Klarheit und Beſtimmtheit ſich ausſprechende Anſchauung, daß der Menſch nur Eine Seele habe, die vernünftige und geiſtige, und daß, was damit als Corrolar zuſammenhängt, dieſe das belebende Prinzip des Leibes ſei. Beides ſpricht Gennadius gegen Ende des 5. Jahrhunderts als allgemeinen Kirchenglauben aus. Als

Dogma formulirt aber wurde das Eine auf dem 8. allgemeinen Concil, dem 4. zu Constantinopel i. J. 869, das Andere auf dem 15. ökumenischen zu Vienne i. J. 1311, erneuert und bestätigt durch die 5. Lateransynode i. J. 1513.

„Mit Recht hat daher der gelehrte und in den mittelalterlichen Theologen und Philosophen mehr als irgend ein Anderer bewanderte Jesuit Suarez" († 1617, von Prosper Lambertini [Benedikt XIV.] mit dem Titel eines Doctor eximius und eines Lichtes der Theologie beehrt) „de anima I, 12, wo er die Frage erörtert: ob das erkennende Prinzip im Menschen die wahre substanzielle Form desselben und daher im eigentlichsten Sinne des Wortes Seele sei und genannt werde? diese Frage nicht blos in der obigen Bedeutung bejaht, sondern auch mit Berufung auf das Concil von Vienne und die 5. Lateransynode die also bejahte Frage für einen Glaubensartikel der katholischen Kirche erklärt." (Clemens, Repl. g. Baltz. I. S. 52.) —

Es erübrigte nunmehr noch, auch die von Dr. Baltzer und Dr. Knoodt theils aus der hl. Schrift (Gen. 9, 4; Lev. 17, 11; Deut. 12, 23; Jes. 53, 12; Joh. 10, 15; Luc. 21, 39; I. Petr. 3, 18; I. Thes. 5, 23 [1]); Hebr. 4, 12), theils aus den Werken einiger Väter gezogenen Be-

1) Ehedem eine Lieblingsstelle auch der Apollinaristen. — Rücksichtlich der angezogenen Bibelstellen kann sich Jedermann aus dem ersten besten exegetischen Werke die Gewißheit verschaffen, daß dieselben, auch ohne „dualistisch" interpretirt zu werden, einen ganz passenden und befriedigenden Sinn geben. Die bezügliche Väterlehre aber betreffend, hat Dr. Thumann mit seiner Schrift: Die Bestandtheile des Menschen und ihr Verhältniß zu einander nach der Lehre der kathol. Kirche. Bamberg 1846. eine sehr brauchbare Vorarbeit geliefert und hat sich Dr. Clemens derselben mit Glück gegen seine Gegner bedient.

weiſe für den Günther'ſchen Dualismus einer genaueren Reviſion zu unterziehen, und wir ſtellen unſererſeits durchaus nicht in Abrede, daß ein vollſtändiges dogmatiſches Beweisverfahren weder die Schrift-, noch die Väterlehre beiſeite ſtellen darf. Allein zu dem, mit Dr. Clemens uns gemeinſamen Zwecke, an den Günther'ſchen Dualismus von Geiſt und Leib und was damit zuſammenhängt, den Maaßſtab der katholiſchen Kirchenlehre anzulegen, ſind die im Vorangehenden erörterten Beſtimmungen und Lehrentſcheidungen ökumeniſcher Concilien vollkommen ausreichend. Für Männer, welche wie ſämmtliche Schüler Günther's auf den Titel von treuen Söhnen der Kirche ſo großes Gewicht legen, iſt es eine im Voraus entſchiedene Sache, daß Lehrbeſtimmungen allgemeiner, unter der ſpeziellen Leitung des Geiſtes Gottes ſtehender Concilien mit dem Worte deſſelben Geiſtes in der Schrift nimmermehr in Widerſpruch treten können, und es kann ihnen daher nichts ferner liegen als die Taktik, von jenem Worte an dieſes zu appelliren. Bezüglich der hieher gehörigen patriſtiſchen Lehre endlich, ſoweit ſie nicht ſchon im Vorangehenden in Betracht gezogen worden, begnügen wir uns mit der einzigen Bemerkung, daß, wenn je der eine oder der andere der alten Väter ſich nicht genau im Sinne und mit den Worten des 8. und 15. Concils ausgeſprochen haben ſollte, die Abfaſſung ihrer Schriften in eine Zeit fällt, wo noch keine von der Kirche feſt normirte Lehrbeſtimmung dem freiern Spiele individueller Anſichten in fraglicher Richtung engere Schranken geſetzt hatte.

Repetent Hitzfelder.

2.

Vincentius Lirinenſis und ſein Commonitorium.

I.

Hart an der Südküſte Frankreichs, an der Küſte der geſegneten Provence, zum heutigen Departement Var gehörig, liegt im Mittelmeere eine Gruppe kleiner Inſeln, welche zuſammen den Namen der Liriniſchen führten und führen. Weſtlich von ihnen treffen wir Marſeille und den berühmten Seehafen von Toulon, viel näher iſt ihnen aber öſtlich die bekannte piemonteſiſche Stadt Nizza. Wie dieſe Inſeln jetzt zu Frankreich gehören, ſo gehörten ſie ehemals zum römiſchen Gallien. Zwei von ihnen ſind verhältnißmäßig größer, und hießen ehemals die eine Lero, die andere Lerina, Lerinum oder Lirinum. Die erſtere, Lero, heißt jetzt St. Marguerite, iſt nur durch einen 1800 Fuß breiten Meeresarm vom feſten Lande getrennt, $1^1/_4$ Stunde lang, $^1/_2$ Stunde breit, und hat ein Fort und Staatsgefängniß, in welchem unter Ludwig XIV. der Mann mit der eiſernen Maske gefangen ſaß. Beträchtlich kleiner iſt Lirinum, jetzt St. Honorat, nur 1000 Schritte lang und 400 breit.

Mit Ausnahme dieſer beiden ſind die Liriniſchen Inſeln trotz ihrer reizenden Lage nicht von Menſchen bewohnt, weil ſie faſt nichts als Klippen und Felſen ſind, in und auf welchen nur Kaninchen und Rebhühner hauſen. Und auch die beiden größeren Lirinen, St. Marguerite und

St. Honorat beherbergen jetzt nur mehr Fiſcher. Anders war es im fünften Jahrhundert, als das kleine Lirinum (St. Honorat) noch von Mönchszellen bedeckt war, und Männer, durch Heiligkeit und Wiſſenſchaft zugleich ausgezeichnet, in nicht geringer Zahl daraus hervorgiengen. Das kleine Lirin war ein großes Seminar von gelehrten Prieſtern und Biſchöfen für Frankreich.

Gründer des Mönchthums auf dieſer kleinen Inſel war der hl. Honoratus, von dem ſie jetzt den Namen trägt, aus einer edlen Familie der nicht weit entfernten alten Hauptſtadt Arles entſproſſen. Als er aus ſeiner Kloſterzelle zu Lerinum hinweg auf den erzbiſchöflichen Stuhl ſeiner Vaterſtadt berufen wurde, folgte ihm i. J. 426 ſein Freund Marimus als Abt von Lerin. Als darauf auch dieſer auf ein benachbartes Bisthum befördert wurde, dem von Riez (episc. Regiensis), ward Fauſtus ſein Nachfolger in der Abtei i. J. 434, und ſpäter nach dem Tode des Maximus (zwiſchen 462—466) auch ſein Nachfolger im Bisthum Riez, bekannt in der Geſchichte als einer der erſten Vertreter der ſemipelagianiſchen Richtung. Aus dem Kloſter Lerin kam auch der hl. Erzbiſchof Hilarius von Arles, der Nachfolger und Biograph des hl. Honoratus, ferner die Biſchöfe Cäſarius von Arles und Eucherius von Lyon, ſowie die gelehrten Prieſter Salvianus von Marſeille, Salonius von Vienne ꝛc., und als einer der berühmteſten unſer Vincentius.

Zum Unterſchiede von andern bekannten Männern dieſes Namens gab ihm die Nachwelt den Beinamen Lirinenſis. Er ſtammte, wie ſein etwas jüngerer Zeitgenoſſe Gennadius ſagt (de viris illustr. c. 64), aus Gallien, und zwar nicht aus einer römiſchen, ſondern national galliſchen

Familie. Im Proömium ſeines ſpäter zu beſprechenden Commonitoriums ſagt weiterhin Vincentius von ſich ſelbſt, daß er früher eine Zeit lang von den Stürmen des weltlichen Kriegsdienſts umhergeſchleudert worden ſei (cum aliquamdiu variis ac tristibus secularis militiae turbinibus volveremur). Baronius ſchloß hieraus (Annales eccl. ad ann. 434. n. 20), er werde wohl mit jenem Vincentius identiſch ſein, deſſen der chriſtliche Hiſtoriker Sulpitius Severus lobend gedenkt, und der zur Zeit des hl. Martin von Tours (um's J. 400), mit dem er öfter in ſeinem Kloſter ſpeiste, Präfekt von Gallien geweſen war (*Sulpit. Sever.* Dialog. lib. I. c. 17. §. 26). Es iſt dieß jedoch ſehr zweifelhaft, und von Tillemont, Papebroch und Andern beſtritten (vgl. *Galland.* in *Migne*, cursus Patrol. complet. Tom. 50. p. 626). Ebenſo ungewiß iſt, ob er ein Bruder des hl. Biſchofs Lupus von Troyes war, wie Einige aus einer Aeußerung des Eucherius erſchließen wollten (*Migne*, l. c. p. 625 u. p. 711). Gennadius berichtet, daß Vincentius apud monasterium in Lirinensi insula Presbyter geweſen, und damit ſtimmt völlig überein, was dieſer ebenfalls im prooemium des Commonitoriums von ſich ſelbſt ſagt, daß er ſich aus der Welt in den Hafen des Mönchthums geflüchtet, und die frequentiam et turbas urbium gemieden habe. Er bewohne jetzt, fügt er bei, eine entlegene Villula und darin ein verborgenes Klöſterlein. Der gelehrte Cardinal Noris wollte hieraus ſchließen, daß Vincentius zur Zeit der Abfaſſung des Commonitoriums nicht in Lirinum gewohnt haben müſſe, indem dieſe Inſel nur Mönchszellen aber keine Villen gehabt habe. Wahrſcheinlich, meint er, ſei er damals in einem Kloſter zu Marſeille geweſen und habe ſich wohl erſt ſpäter nach

Lirin zurückgezogen (*Noris*, histor. Pelagiana, lib. II. c. 11. p. 161. ed. Patav. 1677. u. *Migne*, l. c. p. 625 sq.). Allein wenn die Mönchszelle, welche Vincentius zu Lirinum bewohnte, ein kleines Gärtchen oder Aehnliches um ſich hatte, konnte er ſie leichtlich eine villula ſammt Klöſterlein nennen, und viele Gelehrte haben darum ſicher mit Recht jene Stelle im Widerſpruch mit Noris auf Lirinum bezogen.

Von Gennadius erfahren wir weiter, daß Vincentius unter dem Namen Peregrinus eine validissima disputatio gegen die Ketzer geſchrieben habe, und damit iſt gerade das Commonitorium gemeint, in deſſen Prooͤmium das Pſeudonoma Peregrinus ausdrücklich vorkommt. Der Verfaſſer nennt es aber Commonitorium, d. h. Erinnerungsſchrift deßhalb, weil er dieß Buch ſeiner eigenen Erklärung gemäß zur Unterſtützung ſeines Gedächtniſſes abfaßte, um die Hauptpunkte der kirchlichen Ueberlieferung (der Häreſie gegenüber) ſtets zur Hand zu haben und durch wiederholtes Leſen ſich feſter einprägen zu können. Das Princip, wovon er dabei ausgeht, und das er auch im Conterte nicht häufig genug wiederholen kann, lautet: „jede Neuerung in der Lehre iſt verdächtig, und nur die alten und im Alterthum allgemein anerkannten Dogmen ſind feſtzuhalten.“

Damit iſt zugleich der Zweck und Grundgedanke dieſes Werkes angegeben, welches von jeher in der Kirche und ſelbſt von Akatholiken die größten Lobſprüche erfahren und faſt unzählige Auflagen erlebt hat. Die beſten darunter ſind die drei von Baluzius in den Jahren 1663, 1669 und 1684 zu Paris beſorgten Editionen, deren Text und Noten auch in die Bibliotheca Patrum von *Gallandius* T. X. und in die neue große Sammlung der lateiniſchen

Kirchenväter von Abbé Migne, T. 50. übergegangen iſt. Eine mit ausführlichen Prolegomenen und zahlreichen, freilich auch oft überflüſſigen Noten (während nöthige mangeln) verſehene Ausgabe lieferte der allbekannte frühere Freiburger Theologe Engelbert Klüpfel (Viennae 1809); eine wohlfeilere und compendiöſere ließ Dr. Herzog i. J. 1839 zu Breslau erſcheinen. Ueberdieß iſt das Commonitorium in viele lebende Sprachen überſetzt worden, ſo ins Deutſche ſchon i. J. 1563 zu Ingolſtadt durch Sebaſt. Faber, und i. J. 1785 zu Bamberg durch Mich. Feder, Prof. der Theologie zu Würzburg.

Ueber den Werth des Commonitoriums ſagt Baronius: Vincentius aureo plane opusculo fidem catholicam egregie testatam reliquit, quo cum omnes haereses, tum maxime haeresin Pelagianam cum auctoribus suis impugnat. Claruit temporibus Honorii imperatoris, magnamque sui nominis in ecclesia catholica famam reliquit (*Baron.* notae ad Martyrolog. rom. ad d. 24. Mai); und an einer andern Stelle: Quam mira fuerit Vincentii eruditio libellus ipse ostendit, ut vix sit reperire, qui paucioribus chartis majora et feliciori tractatu concluserit (*Baron.* Annales eccl. ad ann. 434. n. 20). Wieder an einer andern Stelle (l. c. ad ann. 431. n. 188) nennt Baronius das Commonitorium ein opus certe aureum. Aehnlich bezeichnet es Bellarmin (de scriptor. eccles.) als parvum mole et virtute maximum, und die Magdeburger Centurien ſagen darüber: si quis diligentius pensitabit, dicet scriptum esse eruditum et acutum, quodque haereticorum fraudes clare in apertum producat, detegat atque egregie impugnet (Centuria V. c. 10).

Die Abfaſſungszeit des Commonitoriums erfah-

ren wir aus dem 42ten Kapitel deſſelben, wo von der dritten allgemeinen Synode zu Epheſus (v. J. 431) geſagt iſt, ſie ſei ungefähr vor drei Jahren gehalten worden. Dies weist uns auf das Jahr 434 als Entſtehungszeit des Commonitoriums hin.

Nach der ausdrücklichen Erklärung des Gennadius und nach den unverkennbaren Spuren, die ſich im Commonitorium ſelbſt noch finden, hatte dieſes Anfangs zwei Bücher, aber das zweite davon iſt verloren gegangen, und zwar weil, wie Genadius verſichert, dem Verfaſſer ſelbſt ſchon das Manuſcript dieſes Theiles geſtohlen worden ſei. Er fügt bei: Vincentius habe nun den Sinn dieſes zweiten Buches ganz ins Kurze gezogen und dem erſten Buche angehängt. In der That ſind die letzten drei Kapitel des Ganzen in ſeiner gegenwärtigen Geſtalt nur eine Recapitulation, und zwar c. 41 eine Recapitulation des erſten, c. 42 u. 43 eine ſolche des zweiten Buchs, oder wie Vincentius ſelbſt ſagt, zweiten Commonitoriums. Aber der Anfang des drittletzten Kapitels (c. 41): „quae cum ita sint, jam tempus est, ut ea, quae duobus his commonitoriis dicta sunt, *in hujus secundi fine* recapitulemus“ zeigt, daß dieſer Anhang nicht ein Erſatz für das verloren gegangene zweite Buch, ſondern eine Recapitulation beider Bücher zugleich ſein ſollte, und daß damals, als Vincentius dieſen Anhang ſchrieb, das zweite Buch oder Commonitorium noch exiſtirt habe. Daß dem ſo ſei, ſah und bemerkte ſchon Georg Calixtus in ſeiner Diſſertation über das Commonitorium, zum Bremer Abdruck der Baluz'ſchen Edition vom Jahre 1688.

Ob dieſer Vincentius auch der Verfaſſer der Vincentianae objectiones, welche gegen die Auguſtiniſche Prä-

deſtinationslehre gerichtet waren und von dem berühmten Schüler Auguſtins, St. Prosper von Aquitannien bekämpft wurden, iſt zweifelhaft; Baronius (ad ann. 431. n. 188) verneint es ganz entſchieden, Andere, namentlich Cardinal Noris (l. c. p. 160) und Natalis Alexander (hist. eccl. Sec. V. T. V. 47. ed. Venet. 1778) halten es dagegen für wahrſcheinlich, und es hängt die ganze Entſcheidung dieſes Punktes von der weiteren Frage ab, ob der Verfaſſer des Commonitoriums den erſten Semipelagianern angehört habe, oder nicht. Gerhard Johann Voſſius und Noris wollten im Commonitorium ſelbſt einige Stellen entdeckt haben, in denen Vincentius ſichtlich gegen die Schüler Auguſtins polemiſire, und ihre Beweisführung ſchien alsbald ſo ſchlagend, daß Natalis Alexander, Thomaſſin, die Mauriner, die Ballerini, Lorenz Berti und andere große Auktoritäten, auch Engelbert Klüpfel, dieſer Anſicht beitraten. Es macht uns dieß eine neue vorurtheilsfreie Prüfung dieſer Frage zur Pflicht; und wir ſuchen ihr in Kürze folgenderweiſe zu entſprechen. 1) Daß nirgends im Commonitorium, auch nicht in den incriminirten Hauptſtellen (c. 37 u. 43) der Semipelagianismus ganz unverkennbar zu Tage trete, erhellet ſchon daraus, daß Theologen erſten Ranges wie Baronius und Bellarmin davon auch bei wiederholter Durchleſung des Buchs nichts bemerkten, und der Orthodoxie des Verfaſſers die rühmlichſten Zeugniſſe ausſtellten (ſ. oben S. 87 und beſonders *Baron.* ad ann. 431. n. 188). Sodann darf 2tens nicht außer Acht gelaſſen werden, daß der ganze Grundgedanke des Commonitoriums, ſein Princip, wie wir es oben angaben, durch und durch katholiſch, durch und durch allen Irrlehren und Häreſien zuwider iſt. Dabei darf jedoch

3tens nicht verſchwiegen werden, daß Vincentius allerdings in einer ſemipelagianiſchen Atmoſphäre lebte. Marſeille war bekanntlich die erſte, Lirinum die zweite Heimath des älteſten Semipelagianismus, und gerade Fauſtus von Riez, dieſes berühmte Haupt der Semipelagianer, war lange Mitbruder des Vincentius und wurde ſein Abt gerade um die Zeit, als er ſein Commonitorium ſchrieb.

4) Betrachten wir nun die incriminirten Stellen im Einzelnen. Die erſte findet ſich am Ende des Kapitels 37, wo Vincentius ſagt: „Die Häretiker pflegen unbedachtſame Menſchen beſonders durch folgende Verſprechung zu berücken. Sie wagen nämlich zu verſprechen und zu lehren, daß in ihrer Kirche, d. h. im Conventikel ihrer Gemeinſchaft, eine große und beſondere und ganz perſönliche Gnade Gottes (magna et specialis ac plane personalis quaedam Dei gratia) vorhanden ſei (mitgetheilt werde), ſo daß die Mitglieder ihrer Partei ohne alle Selbſtanſtrengung, ohne allen eigenen Fleiß, auch wenn ſie nicht darum bitten, nicht ſuchen, nicht anklopfen, von Gott ſo beſorgt werden, daß ſie auf den Händen der Engel getragen, d. h. durch Engelbeſchützung bewahrt, niemals ihren Fuß an einen Stein ſtoßen, d. i. geärgert (scandalizari = zum Böſen verleitet) werden können." Hier habe Vincentius, meinen Noris, Natalis Alexander u. A., ſicherlich die Schüler Auguſtins und die Auguſtin'ſche Prädeſtinationslehre im Auge gehabt, und ihre Argumente, etwas ſchärfer gefaßt, lauten: a) zur Zeit der Abfaſſung des Commonitoriums hat Niemand anderer, als die Auguſtinianer, Aehnliches gelehrt, und b) das von Vincentius Geſagte paßt auf die Auguſtinianer theils in der That, theils nur ſo, wie die Semipelagianer

deren Lehre entſtellt haben. ad a) Die erſte Behauptung iſt inſofern unläugbar, als uns allerdings keine Sekte des Alterthums bekannt iſt, welche eine specialis und personalis gratia gelehrt hätte, die den Menſchen ohne all ſein Zuthun ſelig mache. Wollte aber etwa Jemand an die mit Vincentius gleichzeitigen Priscillianiſten denken, die wohl in Folge ihres manichäiſchen Grundcharakters die Freiheit läugneten, ſo iſt zu erwidern, daß im manichäiſchen Syſteme allerdings die Freiheit des Willens keinen Platz hat, daß ſie aber keineswegs durch eine gratia Dei irrestibilis, ſondern durch den Dualismus aufgehoben erſcheint, nämlich durch die Naturverſchiedenheit der zwei im Menſchen vorhandenen Seelen, wovon die eine, die pneumatiſche, ſtets gut, die ſinnliche ſtets böſe ſein muß.

ad b) Auguſtin und ſeine Schule, und mit ihnen die orthodoxe Kirche, lehren, daß Gott einige Menſchen von Ewigkeit her zur Seligkeit auserwählt, alſo ihnen vor allen Andern das donum perseverantiae verliehen habe. Es iſt dieß wahrhaft eine gratia magna, ja maxima, und weil nicht Allen zuſammen, ſondern nur Einigen zugewendet, eine gratia specialis und personalis. Somit und inſoweit paſſen die oben angeführten Worte des Commonitoriums allerdings auf die Auguſtinianer, ſind Bekämpfung ihrer Lehre, und Vincentius ſtellt ſich damit in die Reihe der Semipelagianer, welche den Auguſtinianern gegenüber die Exiſtenz einer gratia specialis und personalis läugneten. So ſagt z. B. Fauſtus von Riez (lib. I. c. 15) non *specialem* esse circa credentes Dei munificentiam, und an einer andern Stelle: sed dicis, quia non omnibus detur, sed donum sit *personale* credulitatis, et illis tantum credere suppetat, quibus specialiter donavit, ut crederent.

Non ita est (dieſe Stelle iſt aufbewahrt von Marentius in ſ. respons. ad epist. Hormisdae, in d. Bibl. max. PP. Lugd. T. IX. p. 544. F. u. bei *Noris*, l. c. p. 158).

Ferner lehrt Auguſtin (und mit ihm die Kirche), daß wer dieſe Gnade (das donum perseverantiae) erhalten habe, gewiß ſelig werde; und darum paſſen die Worte des Commonitoriums ita divinitus dispensatur, ut . . . nunquam possint offendere ad lapidem pedem suum, i. e. nunquam scandalizari, ihrem Hauptinhalte nach abermals auf die Auguſtinianer, ſind abermals eine Bekämpfung dieſer. Nur wenn man nunquam scandalizari ſo faſſen wollte, als werfe Vincentius ſeinen Gegnern vor: „nach ihrer Anſicht könne ein Prädeſtinatus in gar keinem einzelnen Falle ſündigen", ſo hätte er damit die Lehre der auguſtiniſchen Schule entſtellt, wie er dieß in dem Weitern gethan hat. Wir gelangen damit zur zweiten Unterabtheilung des lit. b, nämlich zu der Behauptung: Vincentius ſchreibe denen, die er in der fraglichen Stelle des c. 37 angreift, theilweiſe ganz daſſelbe zu, was die Semipelagianer den Auguſtinianern, deren Lehre entſtellend, zum Vorwurfe gemacht hätten. Erſtere beſchuldigten nämlich die Letztern, nach ihrer Anſicht mache Gott den Menſchen ſelig ohne all ſein Zuthun, ohne alle ſeine Mitwirkung. So wirft Fauſtus von Riez in ſeinem berühmten Werke de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio, lib. I. c. 3. (in der Biblioth. max. PP. Lugd. T. VIII. p. 527) den Auguſtinianern vor: „ſie ſagen, daß zur Verehrung Gottes, auch nach der Taufe, kein Gehorſam erfordert werde, ſondern die Gnade allein die Seligkeit des Menſchen wirke."

Auguſtin und die Kirche lehren allerdings, die Gnade werde uns nicht deßhalb zu Theil, weil wir bitten

und anklopfen, ſondern ſie ſei ein freies Geſchenk Gottes, ja gerade auch das, daß wir um die göttliche Gnade bitten und anklopfen, ſei ſchon eine Wirkung der Gnade in uns; und: wer ſelig werde, der werde es nicht durch ſein eigenes Mitwirken, ſondern durch das Wirken der Gnade, aber auch nicht ohne ſein eigenes Mitwirken. Das ſind ja die beiden großen Momente in der auguſtiniſchen oder orthodoxen Gnadenlehre: die abſolute Wirkung der Gnade einerſeits und die Mitbetheiligung der menſchlichen Freiheit andererſeits. Die Semipelagianer aber konnten dieſe beiden Momente nicht zuſammenfaſſen, beſchuldigten darum die Auguſtinianer nur das erſtere derſelben, die abſolute Wirkung der Gnade, feſtzuhalten, und wollten dagegen in ihrem eigenen Syſteme das zweite Moment dadurch retten, daß ſie lehrten: „erſt auf eigenes Bitten, Suchen und Anklopfen werde dem Menſchen die Gnade verliehen.“ So berichtet z. B. Prosper über ſie an Auguſtin: „ſie lehren: ad hanc gratiam, qua in Christo renascimur, pervenire (hominem) per naturalem scilicet facultatem, *petendo*, *quaerendo*, *pulsando*“ etc. Wogegen Auguſtin ſeine Lehre mit den Worten ihnen entgegenſtellt: „ſie täuſchen ſich, wenn ſie glauben, das petere, quaerere, pulsare komme von uns ſelbſt (von unſerer Freiheit), es iſt uns vielmehr durch die Gnade Gottes gegeben“ (bei *Noris* l. c. p. 158).

Blicken wir nun wieder auf die Tertesworte des Commonitoriums, ſo ſehen wir, α) daß ſich Vincentius hier derſelben termini technici bedient, welche die Semipelagianer den Auguſtinianern gegenüber anwendeten, und β) daß er ſeinen Gegnern ganz daſſelbe vorwirft, was die Semi-

pelagianer den Auguſtinianern zur Schuld legten (nämlich die excluſive Hervorhebung der Gnade, mit Vernichtung der Freiheit). Er drückt ſich darüber zwar nicht poſitiv ſemipelagianiſch aus, d. h. ſagt nicht: „wir erhalten die Gnade petendo, pulsando etc.“, ſondern beſchränkt ſich auf die Anklage: „die Häretiker laſſen die Begnadigten ſelig werden etiamsi nec petant, nec pulsent etc. und sine ullo labore etc.“, ſcheint ſonach zunächſt blos eigentliche Prädeſtinatianer zu bekämpfen; da es aber α) damals noch gar keine prädeſtinatianiſche Partei gab, da ferner β) Vincentius dieſelben termini technici gebraucht, womit die Semipelagianer gegen die Auguſtinianer zu Felde ziehen, da er γ) drittens ächt ſemipelagianiſch die gratia specialis und personalis beſtritt und da es δ) viertens notoriſch iſt, daß gerade ſeine eigene Umgebung, ja ſein eigener Abt Fauſtus den Auguſtinianern das Gleiche vorwarfen, deſſen auch Vincentius ſeine Gegner beſchuldigt, ſo erhält es alle Wahrſcheinlichkeit, daß auch er, wie Fauſtus ꝛc. die auguſtiniſche Prädeſtinationslehre irrthümlich als eine prädeſtinatianiſche angeſehen und bekämpft habe, und auf dem gleichen Boden mit Fauſtus, Caſſianus u. A., alſo auf dem ſemipelagianiſchen geſtanden ſei.

Aber wie kann Vincentius, wenn er in der fraglichen Stelle die Auguſtinianer bekämpft, ſie Häretiker nennen? Das hat Keiner der alten Semipelagianer je gethan; lebten ja ſie doch mit den Auguſtinianern in einer und derſelben unzertrennten kirchlichen Gemeinſchaft. Allerdings. Noris (l. c. p. 158) tadelt deßhalb den Vincentius, daß er weiter gegangen ſei, als die vernünftigen Semipelapianer; Natalis Alexander aber (l. c. p. 48) bemerkt, Vincentius habe nicht geſagt, die Auguſtinianer lehren ſo und ſo, und ſind

deßhalb Häretiker, ſondern er habe nur einer von ihm fingirten häretiſchen Sekte die auguſtiniſche Lehre zugeſchrieben, um dieſelbe damit auf indirekte Weiſe mit der macula haereseos zu notiren.

5. Die zweite Hauptſtelle, auf welche ſich Noris und ſeine Nachfolger berufen, findet ſich in K. 43 des Commonitoriums. Vincentius führt dort mit vielem Lobe einen Brief des Papſtes Cöleſtin I. an, welchen dieſer an die galliſchen Biſchöfe zu Ungunſten der Semipelagianer geſchrieben hat. Baronius beweist deßhalb gerade aus dieſer Stelle, daß Vincentius kein Semipelagianer geweſen ſei (ad ann. 431 n. 188), und Noris ſelbſt geſteht (l. c. p. 159), Anfangs eben derſelben Anſicht gehuldigt zu haben. Eine nähere Prüfung aber habe ihn zu dem entgegengeſetzten Reſultate geführt. Der Brief Cöleſtin's (abgedruckt bei *Migne*, l. c. T. 50. pag. 528 sqq.) hat nämlich zwei Seiten. Auf der einen ſtellte er den Grundſatz auf: „Neuerungen ſind nicht zu dulden;" inſoweit paßte er völlig für Vincentius, und inſoweit, d. h. dieſen allgemeinen Theil, benützte ihn auch dieſer für ſeine Zwecke. Aber Cöleſtin ſubſummirt dann weiterhin den Semipelagianismus unter den Begriff Neuerung; dieſe Subſumtion, dieſer concrete Theil des Briefes paßte für Vincentius nicht, darum läßt er auch alles Concrete, was derſelbe enthielt, ſorgfältig hinweg. Ja, daß er mit dieſer Subſumtion Cöleſtins in der That nicht einverſtanden geweſen ſei, geht aus Folgendem hervor: a) Cöleſtin hatte geſagt, Prosper und Hilarius, dieſe zwei Hauptgegner des Semipelagianismus, hätten bei ihm geklagt; Vincentius dagegen läßt in ſeinem Citate der Cöleſtin'ſchen Worte die Namen des Prosper und Hilarius hinweg, b) Cöleſtin gibt den beiden

ebengenannten Männern das Prädikat quorum circa Deum nostrum sollicitudo laudanda; auch dieſes läßt Vincentius hinweg, und thut das Eine und das Andere deßhalb, weil α) dieſe beide Männer ihm verhaßt waren und β) weil aus der Anführung ihrer Namen und des ihnen ertheilten Lobes jeder Leſer des Commonitoriums ſogleich hätte erkennen müſſen, der Cöleſtin'ſche Brief ſei gegen die Semipelagianer gerichtet. Dabei γ) läßt Vincentius auch im weiteren Verlaufe ſeiner Benützung des Cöleſtin'ſchen Briefes nicht im Geringſten durchſcheinen, daß derſelbe gegen die Semipelagianer gerichtet geweſen ſei, und wer dieß nicht ſchon zum Voraus wußte, konnte es bei Leſung des Commonitoriums auch nicht im Geringſten nur ahnen. Sonach hätten wir das Reſultat gewonnen, daß die Art und Weiſe, wie Vincentius den Cöleſtin'ſchen Brief benützte, ihn keineswegs vom Verdachte des Semipelagianismus, in den er bereits nach Nr. 4 gekommen iſt, reinigen kann. — Viel weiter als wir gehen jedoch Noris und Natalis Alexander. Cöleſtin ſagte in ſeinem Briefe: „si res ita sunt, d. h. wenn es in Gallien ſo ſteht, ſo ſoll die Neuerung aufhören, das Alte zu verletzen." Dieſe Stelle führt auch Vincentius an, aber er wiederholt das si ita res est (nach ſeinem Texte) dreimal. Noris u. A. meinen nun, er habe damit den Leſer glauben machen wollen, der Papſt ſelbſt habe an der Wahrheit der Prosper'ſchen Klagen gezweifelt. Wir finden dieß nicht gegründet, denn die Wiederholung von si ita res est bei Vincentius hat, wie der Contert zeigt, nicht die Abſicht, einen Zweifel auszudrücken, ſondern iſt lediglich aus dem Streben nach Deutlichkeit zu erklären. Ebenſo wenig können wir in dem Ausdrucke quidam *incriminantur* Gallos das herausfinden, daß damit

die Delation des Prosper ꝛc. für wahrheitswidrig erklärt ſei; indem ja incriminari bekanntlich auch von völlig wahrheitsgemäßen Anklagen gebraucht wird. Wenn dann Noris weiter meint, Vincentius habe die galliſchen Biſchöfe gegen Prosper und Hilarius aufzureizen geſucht, durch die Angabe, ſie hätten dieſe Biſchöfe (wegen Connivirung des Semipelagianismus) in Rom angeklagt, was im Briefe Cöleſtins nicht ſtehe, — ſo iſt er ſicher im Irrthum, indem die beſagte Klage in der That und zwar ziemlich direkte gegen die galliſchen Biſchöfe ging, wie aus den Worten Cöleſtins: illic (in Gallien) licere presbyteris etc. unverkennbar hervorgeht. Am allerwenigſten aber begründet ſcheint mir die Behauptung: Vincentius habe den Sinn des Cöleſtin'ſchen Briefes ſogar ganz umgedreht, als hätte der Papſt die auguſtiniſche, nicht die ſemipelagianiſche Lehre für Neuerung erklärt. Davon ſteht im Texte ſelbſt nirgends das Geringſte, und Noris u. A. haben ſolches nur ganz eigenmächtig hineingelegt.

6. Ungefähr das Gleiche gilt von einigen weiteren Argumenten und Verdachtsgründen, welche Noris und Natalis Alexander aus andern Kapiteln des Commonitoriums entnehmen zu dürfen glaubten. So glaubten ſie, ſeien die Worte in K. 39: „wenn auch ein Heiliger und Gelehrter, wenn auch ein Biſchof ꝛc. ꝛc. Neues lehre, ſo ſei ihm nicht zu folgen," namentlich in Beziehung auf Auguſtinus geſagt, und fanden zwiſchen dem ſemipelagianiſchen Verfaſſer der Vincentianarum objectionum und unſerem Vincentius Uebereinſtimmung darin, daß während Erſterer nicht den Auguſtin, ſondern nur ſeine Schüler bekämpfe, der Letztere im Kap. 11 des Commonitoriums den eigentlichen Urheber einer Neuerung ſehr glimpflich behandle und entſchuldige, gegen

die Schüler dagegen um ſo heftiger losfahre, mit den Worten: „ihre Bosheit iſt meines Erachtens doppelt haſſenswerth, theils weil ſie ſich nicht ſcheuen, das Gift des Irrthums auch Anderen zum Trinken zu geben, theils auch weil ſie das Andenken irgend eines heiligen Mannes, ſozuſagen ſeine ſchlafende Aſche mit frevler Hand beunruhigen, und was mit Stillſchweigen hätte begraben werden ſollen, durch Wiederauffriſchung ins Gerede bringen."

Wie ſchon angedeutet, könnnen wir dieſen weitern Argumenten keine Kraft und Bedeutung zumeſſen, müſſen dagegen nach dem Reſultate der ganzen Unterſuchung geſtehen, daß jetzt, nachdem der ſemipelagianiſche Standpunkt des Vincentius nicht mehr geleugnet werden kann, wir keinen Grund wüßten, ihm nicht auch die Abfaſſung der **Objectiones Vincentianae** zuzuſchreiben.

7. Aber wenn Vincentius auch wirklich zu den alten Semipelagianern gehörte, ſo darf man doch nicht vergeſſen, daß der Semipelagianismus damals von der Kirche noch nicht verworfen, und die ganze Streitfrage noch nicht gelöst war. Es ſtand damals noch Anſicht gegen Anſicht, und Theologe gegen Theologe, die Schulen bekämpften ſich, nicht aber ſtand bereits der Einzelne häretiſch der Kirche gegenüber. Deßhalb haben auch die Gegner der Semipelagianer, wie z. B. Prosper, dieſelben **viros sanctos, honoribus et meritis claros** genannt (*Prosperi* epist. ad August.) und Auguſtin ſelbſt ſie als **fratres** betitelt (vgl. *Noris*, l. c. p. 123 b u. 161 b. *Migne*, l. c. p. 628); ja es wird ſogar der eigentliche Urheber des Semipelagianismus, Johannes Caſſianus, als Heiliger verehrt, und erſt ſeit der zweiten Synode von Orange i. J. 529 iſt die ſemipelagianiſche Lehre von der Kirche ausdrücklich verworfen.

Ueber die einzelnen Lebensſchickſale des Vincentius ſind keine Nachrichten auf uns gekommen; wahrſcheinlich brachte er ſeit ſeinem Eintritt ins Kloſter alle ſeine Tage ausſchließlich in aſcetiſcher und wiſſenſchaftlicher Stille und Abgeſchiedenheit zu. Nach Gennadius (l. c.) ſtarb er unter der Regierung der Kaiſer Theodoſius (II.) und Valentinian (III.), d. h. um die Mitte des fünften Jahrhunderts.

In Lirinum verehrte man ihn noch lange als einen Heiligen, und auch das römiſche Martyrologium führt ihn als ſolchen auf, indem es zum 24. Mai bemerkt, an dieſem Tage ſei im Kloſter zu Lirinum das Feſt *sancti* Vincentii presbyteri, doctrina et *sanctitate* conspicui. Auch in der neuen Ausgabe des Martyrologiums blieb dieß ſtehen, obgleich Papſt Benedikt XIV. in ſeinem Briefe ad Joannem V. Portugaliae regem, der dieſer Ausgabe vorangeſtellt iſt, bemerkt: die doctrina unſeres Vincentius und des Hilarius von Arles ſei Semipelagianismi labe aspersa.

Endlich iſt noch zu bemerken, daß einige Gelehrte, namentlich der Canonikus Antelmius zu Frejus (in der Nähe von Lirinum) im 17. Jahrhundert, unſeren Vincentius auch zum Verfaſſer des Symbolum Quicumque (athanaſianiſches Symbolum) machen wollten. Aeußere Gründe, Nachrichten aus dem Alterthum u. dgl. hatten ſie dafür nicht im Geringſten, aber ſie glauben aus innern Gründen argumentiren zu dürfen, weil α) im Commonitorium ähnliche Termini technici vorkommen, wie in dieſem Symbolum, und β) weil im 22. Kapitel des Commonitoriums verſprochen ſei, ein andermal über die Trinität und über die Verbindung der Naturen in Chriſto ausführlicher zu handeln, was ja gerade den Inhalt des be-

ſagten Symbolums bilde. Allein ad β) gerade das, was Vincentius in K. 22 verſpricht, eine ausführlichere Abhandlung jener Dogmen gibt das Symbolum quicumque keineswegs, und ad α) ähnliche Termini technici, wie in dieſem Symbolum, finden ſich auch noch in zahlreichen andern Schriften und Urkunden des fünften Jahrhunderts. (Vgl. die Prolegomena von Klüpfel p. 66 sqq.)

II.

Inhalt des Commonitoriums.

Vorwort. Peregrin, der geringſte Diener Gottes, will niederſchreiben, was er von den hl. Vätern unverfälſcht erhalten hat. Er thut dieß zunächſt, um durch öfteres Wiederleſen des Geſchriebenen ſeinem ſchwachen Gedächtniſſe nachzuhelfen. Aber nicht blos dieſer Nutzen des Buchs, ſondern auch die Erwägung der Zeit und die Zweckmäßigkeit des Ortes treiben ihn zu dieſer Arbeit: a) die Erwägung der Zeit; denn α) ihr, die Alles raubt, muß man auch etwas rauben, was zum ewigen Leben nützt, β) die Nähe des Weltgerichtes verlangt Vermehrung der religiöſen Studien, und γ) neue Häreſien machen viel Sorgfalt ꝛc. zur Pflicht. b) Der Ort, denn Peregrin hat ſich aus dem Getümmel der Welt in ein ſtilles Kloſter zurückgezogen. Aber auch c) ſein Lebensplan paßt für Abfaſſung eines ſolchen Buches, indem er den weltlichen Kriegsdienſt verlaſſen und ſich in den Hafen der Religion geborgen hat.

Und ſo will er denn an's Werk gehen und die Ueberlieferungen der Vorfahren niederſchreiben, jedoch nur das Nothwendige, und dieſes mehr andeutend als entwickelnd. Ihm genüge ja ein Erinnerungsbuch, Commonitorium,

zur Unterſtützung ſeines Gedächtniſſes; übrigens wolle er auch dieß beſcheidene Buch noch tagtäglich verbeſſern.

Kapitel 1. Auf alle Anfragen bei ausgezeichneten Männern, wie er den katholiſchen Glauben am ſicherſten von der Häreſie unterſcheiden könne, habe Peregrin beinahe von allen die Antwort erhalten, es geſchehe dieß am beſten, wenn man ſeinen Glauben ſtärke a) durch die Auktorität der hl. Schrift; b) durch die Ueberlieferung der katholiſchen Kirche.

K. 2. Aber iſt denn die hl. Schrift nicht allein ſchon genügend? Weil ſie wegen ihrer Tiefe von Verſchiedenen verſchieden ausgelegt wird und nahezu das tot sensus quot capita eintritt, deßhalb muß ihr noch das Anſehen des kirchlichen Verſtändniſſes derſelben (ecclesiasticae intelligentiae = kirchliche Auslegung) beigefügt werden. Novatian, Sabellius, Donatus, Arius ꝛc. ꝛc., jeder erklärt die Schrift anders. Darum muß die Auslegung ſich nach der Norm des kirchlichen und katholiſchen Sinnes richten.

K. 3. In der katholiſchen Kirche aber iſt das feſtzuhalten, qnod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Wir müſſen darum a) der Allgemeinheit, b) dem Alterthum, c) der Uebereinſtimmung folgen. Der Allgemeinheit folgen wir, wenn wir das glauben, was die ganze Kirche bekennt; dem Alterthum, wenn wir den Sinn der Schrift annehmen, den die hl. Vorfahren und Väter verehrt haben; der Uebereinſtimmung, wenn wir gerade im Alterthum an die Erklärungen aller, oder doch faſt aller Prieſter und Lehrer uns halten.

K. 4. Wenn nun a) ein Theil der Kirche von der Allgemeinheit ſich losſtrennt, ſo wird der katholiſche Chriſt das Wohl des Ganzen dem einzelnen Gliede vor-

ziehen. b) Wenn aber eine Neuerung die ganze Kirche zu beflecken ſucht, was dann? Er wird ſich dem Alterthum anſchließen. c) Wenn aber auch im Alterthum einzelne Perſonen oder gar Städte und Provinzen geirrt haben, was dann? Er wird ſich an die Dekrete eines allgemeinen Concils halten, wenn ſolche aus dem Alterthum da ſind. d) Wenn aber eine Neuerung auftaucht, ohne daß ſolche alte Conciliendekrete da ſind, was dann? Er wird die Anſichten der anerkannten orthodoxen Lehrer verſchiedener Zeiten vergleichen, und das annehmen, was alle übereinſtimmend gelehrt haben.

K. 5. Zur Zeit des Donatus z. B., wo ein großer Theil Afrikas die Verwegenheit eines Einzelnen der Kirche Chriſti vorzog, haben nur diejenigen Afrikaner allein das Heil finden können, welche das gottloſe Schisma verabſcheuten und der Geſammtheit der Kirchen anhiengen.

K. 6. Ebenſo war es zur Zeit der Arianer, wo faſt der ganze Erdkreis angeſteckt war. Die ächten Verehrer Chriſti haben die alte fides der neuen Perfidie vorgezogen. Damals hat ſich auch in den großen Calamitäten, Gräueln und Erſchütterungen gezeigt, welch ungeheures Unglück durch die Einführung einer neuen Lehre entſteht.

K. 7. Zeuge hiefür (für dieſe Gräuel) iſt der hl. Ambroſius; und er preist diejenigen, welche durch ihre Standhaftigkeit im Glauben (den arianiſchen Verfolgungen gegenüber) Bekenner und Martyrer geworden ſind. Auch der Verfaſſer preist ſie und ihre Standhaftigkeit, welche Gott dadurch belohnte, daß er gerade ihrer ſich bediente, um ſeine tiefgedrückte Kirche wieder emporzurichten.

K. 8. Dabei iſt ins Auge zu faſſen, daß dieſe herrlichen Bekenner (in den arianiſchen Zeiten) nicht das was

blos ein Theil der Alten, ſondern was die Geſammtheit gelehrt hatte, vertheidigten. Sie wollten lieber ſich ſelbſt, als den Glauben des geſammten Alterthums preisgeben. Darum werden ſie nicht blos als Bekenner, ſondern als die Fürſten unter den Bekennern verehrt, und ſie haben allen Nachkommen die Art und Weiſe gelehrt, wie jede unheilige Neuerung durch das Anſehen des geheiligten Alterthums beſiegt werden muß.

K. 9. Auch Papſt Stephanus (im Ketzertaufſtreite) gab mit ſeinem nihil innovandum, nisi quod traditum est ein glänzendes Beiſpiel, wie jede Neuerung abgewieſen und nur das Altüberlieferte feſtgehalten werden muß.

K. 10. Dieſe Neuerung hatte viele Talente, viele Beredtſamkeit, viel Schein, viele Ausſprüche der hl. Schrift (unrecht verſtanden) auf ihrer Seite, und dieſe Partei hätte ſchwerlich beſiegt werden können, wenn nicht die Neuerung ſelbſt (weil ſie ſolche war) alle Anſtrengung zu ihren Gunſten vereitelt hätte.

K. 11. Aber welcher Umſchwung? Die Urheber dieſer Neuerung gelten als Katholiken, die ihr blos folgten, als Ketzer. Cyprian und ſeine Collegen herrſchen mit Chriſto im Himmel, die Donatiſten dagegen, welche ihre Ketzertaufe mit der Auktorität dieſer Männer ſchützen wollten, brennen in der Hölle. Und es iſt dieß das gerechte göttliche Gericht über den Trug jener, welche eine etwas dunkle Schrift eines Kirchenvaters mißbrauchen, um glauben zu machen, daß ihre Anſicht nicht von ihnen zuerſt und nicht von ihnen allein behauptet worden ſei. Sie ſind doppelt ſtrafbar, weil ſie a) das Gift der Häreſie Andern mittheilen, und b) die Blößen ihrer Väter aufdecken, wie Cham.

K. 12. Auch der hl. Apoſtel Paulus tadelt aufs Strengſte alle Neuerung im Glauben, theils im Römer- und Galaterbriefe, beſonders aber in den drei Paſtoralbriefen und ſagt ſogar: „wenn wir (ich oder ein anderer Apoſtel), ſelbſt wenn ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündete, als ich euch verkündet habe, ſo ſei er verflucht.“ (Galat. 1, 8.)

K. 13. Und Paulus ſprach dieß nicht blos ſo obenhin, mehr in menſchlicher Hitze, als göttlicher Weisheit; ſondern er wiederholte (Gal. 1, 9) ſeine Behauptung, und dieſelbe bezieht ſich nicht blos auf die Galater allein, ſondern auf alle Chriſten, gleich dem übrigen Inhalte des Galaterbriefes.

K. 14. Auch galt jener Ausſpruch des Apoſtels nicht blos für jene Zeit; er gilt für immer, ebenſo wie der übrige Inhalt des Galaterbriefes für alle Zeiten gilt. Paulus, dieß Gefäß der Auserwählung, dieſer Lehrer der Völker, dieſe Poſaune unter den Apoſteln, dieſer Eingeweihte des Himmels ruft es alſo Allen immer und überall zu: „wer eine neue Lehre verkündet, ſei Anathema.“ Dagegen rufen einige Fröſche und Eintags-Fliegen, z. B. die Pelagianer: folget uns und unſerer Erklärung (der Schrift), und verdammt, was ihr bisher feſtgehalten, und haltet feſt, was ihr bisher verdammt habt, werfet weg den alten Glauben, den von den Vorfahren hinterlegten, und nehmet an, was denn? Es iſt ſo frech, daß ich glaube, man könne es ohne Sünde nicht einmal widerlegen, geſchweige denn behaupten.

K. 15. Warum duldet Gott manchmal, daß Männer von ausgezeichneter Stellung in der Kirche Neuerungen predigen? Darauf mag Moſes antworten. Er ſchreibt in

Deuteronomium (13, 1 ff.): „wenn in deiner Mitte ein Prophet aufſteht, oder einer, der vorgibt, er habe einen Traum geſehen", d. h. ein kirchlicher Lehrer, von dem ſeine Zuhörer glauben, er ſei im Beſitze beſonderer Offenbarung, — und „wenn er ein Zeichen und Wunder vorausſagt und es geſchieht, was er geſagt", d. h. wenn er ein Mann iſt, von dem ſeine Anhänger glauben, er wiſſe nicht nur alles Menſchenmögliche, ſondern wiſſe auch das Uebermenſchliche voraus, wie es von Valentin, Donatus, Photinus, Apollinaris ꝛc. ihre Schüler meinten — „und wenn er dir ſagt, laßt uns hingehen und andern Göttern folgen und ihnen dienen" — die fremden Götter ſind fremde Irrlehren, und ihnen dienen heißt ihnen glauben und folgen. Auf die Frage aber, warum Gott zulaſſe, daß ſolche Irrlehrer aufſtehen, antwortet Moſes ebendaſelbſt (Vers 3): „denn euer Herr prüft euch, damit offenbar werde, ob ihr ihn von ganzem Herzen und aus ganzer Seele liebet oder nicht." Alſo um uns zu prüfen, duldet Gott Irrlehrer. Und in der That iſt das eine große Prüfung, wenn derjenige, den du bisher für einen Propheten und Lehrer der Wahrheit gehalten und verehrt und innig geliebt haſt, plötzlich Irrlehren verbreitet. Dein gutes Vorurtheil für den alten Lehrer hindert dich, dieß ſogleich zu merken und deine Liebe zu ihm hindert dich, es ſogleich zu verdammen.

K. 16. Der Ausſpruch Moſis läßt ſich an Beiſpielen aus der Kirchengeſchichte nachweiſen. So iſt z. B. kürzlich Neſtorius aus einem Schafe plötzlich ein Wolf geworden und hat die Heerde Chriſti zu zerreißen begonnen, während die, welche gebiſſen wurden, ihn großentheils noch immer für ein Schaf hielten und ſo ſeinen Biſſen umſomehr bloßgeſtellt waren. Jedermann hätte geglaubt, daß ein ſo

hochgeehrter Mann, der ſich als einen Hauptfeind aller Häretiker zeigte, nur Wahres lehre. Aber es trat eben ein, was Moſes ſagte: „Der Herr prüft euch“ u. ſ. f. Doch laſſen wir das Beiſpiel des Neſtorius, der nie mit Recht eines ſo großen Ruhmes genoß; aber Photinus hat bei Gedenken unſerer Ahnen die Chriſten von Sirmium in Pannonien zu bereden geſucht, daß ſie fremden Göttern, d. h. neuen Irrlehren folgen ſollten. Und er war ein Mann von großem Talent, viel Gelehrſamkeit, mächtiger Beredtſamkeit ꝛc. Das war gefährlich. Aber die Chriſten waren wachſam und haben zwar die Beredtſamkeit ihres Propheten und Hirten bewundert, aber auch die Prüfung erkannt. Ein weiteres Beiſpiel gibt Apollinaris, deſſen Zuhörer lange ſchwankten, ob ſie dem angeſehenen Lehrer oder der kirchlichen Autorität folgen ſollten. Auch er war ein Mann von viel Geiſtesſchärfe, Uebung und Gelehrſamkeit, namentlich hat er ein treffliches Werk von dreißig Büchern gegen Porphyr geſchrieben, und wäre den vornehmſten Erbauern der Kirche beizuzählen geweſen, wenn ihn nicht häretiſcher Vorwitz getrieben hätte, Neues zu erfinden, wodurch er ſeine bisherigen Leiſtungen wie durch Beimiſchung von Ausſatz befleckte, und es dahin brachte, daß ſeine Lehre nicht eine Erbauung, ſondern eine Prüfung der Kirche war. — Durch dieſe Beiſpiele iſt der Ausſpruch Moſis erläutert.

K. 17. Die oben erwähnten Irrlehrer aber haben folgende Lehren. Photinus anerkennt nach jüdiſcher Weiſe nur einen ein-perſönlichen Gott, glaubt nicht, daß das Wort Gottes und der hl. Geiſt Perſonen ſeien. Chriſtum erklärt er blos für einen Menſchen, der ſeinen Urſprung aus Maria habe, und will, daß wir nur die

Perſon Gottes des Vaters und nur Chriſtus als Menſch verehren dürfen. Apollinaris aber will zwar in Betreff der Trinität mit der Kirche übereinſtimmen — doch auch dieß nicht mit voller Geſundheit des Glaubens —, dagegen in Betreff der Menſchwerdung des Herrn lehrt er offenbare Läſterungen. Er ſagt nämlich, der Leib des Erlöſers habe entweder gar keine oder doch keine vernünftige (mit mens und ratio ausgerüſtete) Seele gehabt. Aber auch der Leib des Herrn ſei nicht aus dem Leibe Maria's genommen, ſondern vom Himmel in die Jungfrau herabgeſtiegen. Stets ſchwankend nennt er dieſen Leib bald gleichewig mit dem Logos, bald durch die Gottheit des Logos hervorgebracht. Er nimmt nämlich in Chriſto nicht zwei Subſtanzen (Naturen) an, glaubt vielmehr, die Natur des Logos ſelbſt ſei getheilt worden, als ob ein Theil davon in Gott zurückgeblieben, der andere aber in einen Leib verwandelt worden wäre. Während alſo die Wahrheit ſagt: aus zwei Subſtanzen ſei ein Chriſtus, behauptet dieſer Widerſacher der Wahrheit, aus der einen Gottheit Chriſti ſeien zwei Subſtanzen geworden. — Von der entgegengeſetzten Krankheit iſt Neſtorius ergriffen. Indem er zwei Subſtanzen in Chriſto zu unterſcheiden ſich den Anſchein gibt, führt er ſchnell zwei Perſonen ein, und behauptet zwei Söhne Gottes, zwei Chriſtus, einen Gott und einen Menſchen, einen, der aus dem Vater, und einen, der aus der Mutter geboren ſei. Deßhalb ſolle auch die hl. Maria nicht Gottesgebärerin genannt werden, weil aus ihr nicht jener Chriſtus, der Gott iſt, ſondern jener, der Menſch war, geboren ſei. Neſtorius gibt ſich zwar in ſeinen Schriften manchmal den Anſchein, als lehre er nur eine Perſon Chriſti, allein er thut dieß

nur, um zu täuſchen, oder er meint es ſo, daß allerdings, aber erſt nach der Geburt aus der Jungfrau, die beiden Perſonen zu einem Chriſtus ſich verbunden hätten. Zur Zeit der Empfängniß oder der Geburt aus der Jungfrau, und noch etwas ſpäter nimmt er zwei Chriſtus an, ſo daß zuerſt Chriſtus der gewöhnliche Menſch geboren ſei, noch nicht mit dem Logos in Einheit der Perſon verbunden, daß aber ſpäter die Perſon des die Menſchheit annehmenden Logos auf ihn herabgekommen ſei. Jetzt zwar bleibe der Menſch Chriſtus in die Herrlichkeit Gottes aufgenommen, aber eine Zeit lang ſei zwiſchen ihm und den übrigen Menſchen kein Unterſchied geweſen.

K. 18. Dieſen Irrlehren des Neſtorius, Apollinaris und Photin, welche kurz wiederholt werden, entgegen lehrt die katholiſche Kirche: eine Gottheit in der Fülle der Dreiheit, und die Gleichheit der Dreiheit in einer und derſelben Herrlichkeit; ein Chriſtus, nicht zwei, Gott und Menſch zugleich; eine Perſon deſſelben, aber zwei Subſtanzen; zwei Subſtanzen, weil der Logos unveränderbar iſt und ſich nicht ſelbſt in Fleiſch verwandeln kann; eine Perſon, damit nicht eine Vierheit ſtatt der Trinität angebetet werde.

K. 19. Dieſer Gegenſtand iſt aber werth, noch genauer entwickelt zu werden. In Gott iſt eine Subſtanz, aber drei Perſonen; in Chriſto ſind zwei Subſtanzen, aber eine Perſon. In der Trinität ſind verſchiedene (alius atque alius), aber nicht Verſchiedenes (aliud atque aliud). Im Erlöſer dagegen iſt aliud atque aliud (die verſchiedenen Naturen), aber nicht alius atque alius (nur eine Perſon). — Gottheit und Menſchheit ſind in Chriſto nicht ein anderer und anderer, ſondern ein und

derſelbe Chriſtus und Sohn Gottes, gleichwie im Menſchen etwas anderes der Leib iſt und etwas anderes die Seele, aber doch Seele und Leib ein und derſelbe Menſch ſind. In demſelben Chriſtus ſind zwei Subſtanzen, die eine göttlich, die andere menſchlich, die eine aus dem Vater, Gott, die andere aus der Mutter, der Jungfrau, die eine gleich ewig und gleich dem Vater, die andere zeitlich und niedriger als der Vater, die eine weſensgleich mit dem Vater, die andere weſensgleich mit der Mutter, aber doch ein und derſelbe Chriſtus in beiden Subſtanzen. Denn es iſt nicht ein anderer Chriſtus — Gott, ein anderer — Menſch, ein anderer unerſchaffen, ein anderer erſchaffen ꝛc., ſondern der nämliche iſt ungeſchaffen und geſchaffen, der nämliche der leidensunfähige und der leidende ꝛc., der nämliche aus dem Vater gezeugt vor allen Zeiten, und in der Zeit aus der Mutter geboren, vollkommener Gott und vollkommener Menſch. In Gott die volle Gottheit, im Menſchen die volle Menſchheit. Letztere hat Seele und Leib zugleich, aber den wahren Leib, unſeren Leib, von der Mutter genommenen Leib; die Seele aber iſt mit Erkenntnißvermögen (intellectus) begabt, mit Geiſt und Vernunft (mens und ratio) ausgerüſtet. In Chriſtus alſo ſind: der Logos, die Seele und der Leib, aber dieß iſt nur ein Chriſtus. Er iſt einer, nicht durch irgend eine vergängliche Vermiſchung (corruptibili confusione) der Gottheit und Menſchheit, ſondern durch die unverletzte (integra) und ganz ſinguläre (et singulari quadam) Einheit der Perſon. Denn es hat nicht jene Verbindung der Naturen die eine in die andere umgewandelt, wie die Arianer (Eunomianer) lehrten, ſondern ſie hat vielmehr beide in einen Chriſtus zuſammengefügt. In Chriſto bleibt darum in

Ewigkeit a) die Einzigkeit einer und derſelben Perſon und b) die Eigenthümlichkeit einer jeden Natur, ſo daß die Gottheit nie anfängt Fleiſch zu ſein. Ebenſo iſt es ja beim Menſchen. Da der Menſch ewig lebt, ſo bleibt in ihm ewig die Verſchiedenheit der beiden Subſtanzen, Leib und Seele; die Seele wird nie Leib und der Leib nie Seele.

K. 20. Wenn wir bisher den Ausdruck Perſon öfter gebraucht haben, ſo iſt dieß nicht ſo gemeint, als ob der Logos blos die Handlungsweiſe eines Menſchen angenommen, einen Menſchen nachgeahmt habe, wie es auf den Theatern geſchieht, wo diejenigen, welche handeln, nicht diejenigen ſind, welche ſie darſtellen. Ein Tragiker z. B., der einen Prieſter oder König darſtellt, iſt keineswegs ſelbſt ein Prieſter oder König, und wenn die Handlung (das Spiel) aufhört, hört auch die Perſon auf, die er übernommen hat. Ferne ſei, Aehnliches vom Logos anzunehmen. Nur die Manichäer lehren Derartiges, daß der Sohn Gottes die Perſon eines Menſchen blos ſimulirt habe. Der katholiſche Glaube lehrt, der Logos ſei in der Weiſe Menſch geworden, daß er das Unſrige nicht blos zum Schein, ſondern wahrhaft und wirklich angenommen, das Menſchliche nicht wie Fremdes nachgeahmt, vielmehr als Eigenes vollzogen hat, und durchaus dasjenige, was er darſtellte, auch war. Indem Gott das Wort Fleiſch annahm und hatte, und ſprach und handelte und litt durch das Fleiſch, jedoch ohne alle Beeinträchtigung (corruptione) ſeiner eigenen Natur, hat er ſich gewürdigt, dieß alles zu thun, um einen vollkommenen Menſchen nicht blos vorzuſtellen und nachzuahmen, ſondern ein ſolcher wirklich zu ſein. Wie die dem Leibe verbundene, aber doch nicht in den Leib verwandelte Seele nicht einen Men-

ſchen nachahmt, ſondern ein Menſch iſt, und zwar nicht durch Simulirung, ſondern der Subſtanz nach, ſo iſt das Wort Gottes, indem es ſich ohne alle Veränderung ſeiner ſelbſt mit dem Menſchen verbunden hat, nicht durch Vermiſchung und nicht durch bloße Nachahmung, ſondern durch wirkliches Seyn Menſch geworden. Weg alſo mit der Vorſtellung von einer blos ſimulirten Perſon. Der Logos hat, ohne daß ſeine eigene Subſtanz verändert worden wäre, die Natur eines vollkommenen Menſchen aufgenommen, iſt ſelbſt Fleiſch, ſelbſt Menſch, ſelbſt die Perſon eines Menſchen geworden. Und dieſe Einheit der Perſon in Chriſto iſt keineswegs erſt nach der Geburt aus der Jungfrau, ſondern im Mutterleibe der Jungfrau ſelbſt zuſammengefügt und bewirkt worden.

K. 21. Wir müſſen aber Chriſtum nicht blos als einen, ſondern als ſtets einen bekennen, denn es iſt häretiſch zu ſagen, nach der Taufe ſei er einer, zur Zeit der Geburt aber zwei geweſen. Wir müſſen vielmehr bekennen, daß der Menſch mit Gott und zwar in Einheit der Perſon verbunden worden ſei, nicht erſt bei der Himmelfahrt oder Auferſtehung oder Taufe, ſondern ſchon in der Mutter, ſchon im Mutterleibe, ja ſchon bei der jungfräulichen Empfängniß ſelbſt. Und wegen dieſer Einheit der Perſon ſchreiben wir bei ihm unterſchiedslos und wechſelſeitig, was Gott eigenthümlich iſt, dem Menſchen zu, und was dem Fleiſche eigenthümlich iſt, Gott zu. Die Schrift ſelbſt thut dieß, wenn ſie ſagt: „Der Sohn des Menſchen iſt vom Himmel herabgeſtiegen“ (Joh. 3, 13) und „der Herr der Herrlichkeit iſt gekreuzigt worden“ (I. Cor. 2, 8). Ebenſo ſpricht David prophetiſch von einer Durchbohrung der Hände und Füße Gottes (Pſ. 21, 17).

Von dieſer Einheit der Perſon kommt es her, daß, weil das Fleiſch des Logos aus der unverletzten Mutter geboren iſt, auch die Geburt des Logos ſelber aus der Jungfrau — ganz katholiſch geglaubt, ganz gottlos geleugnet wird. Deßhalb iſt Maria auch in Wahrheit Gottesgebärerin zu nennen, nicht wie eine gottloſe Häreſie meint, blos ſo zu betiteln inſoferne, als ſie einen Menſchen geboren habe, der nachmals Gott geworden ſei, wie wir eine Frau die Mutter eines Prieſters oder Biſchofs nennen, weil der, den ſie geboren, nachmals Prieſter ꝛc. geworden. Nein, nicht in dieſem Sinne iſt Maria Gottesgebärerin, vielmehr deßhalb, weil in ihrem geheiligten Mutterleibe jenes hochheilige Geheimniß ſich vollzogen hat, daß wegen der Einheit der Perſon der Logos im Fleiſche ſelbſt Fleiſch, und der Menſch in Gott ſelbſt Gott iſt.

K. 22. Das über die erwähnten Häreſien und über die katholiſche Lehre Geſagte wird kurz rekapitulirt. Anathema dem Photinus, weil er die Trinität läugnet und Chriſtus blos für einen Menſchen erklärt. Anathema dem Apollinaris, weil er behauptet, die Gottheit in Chriſto ſei in die Menſchheit umgewandelt, alſo corrumpirt worden, und zugleich die wahre Menſchheit Chriſti aufhebt. Anathema dem Neſtorius, weil er läugnet, aus der Jungfrau ſei Gott geboren, zwei Chriſtus annimmt und mit Verdrängung des Trinitätsglaubens eine Vierheit einführt. Selig dagegen ſei geprieſen die katholiſche Kirche, welche in der Trinität die Einheit der Subſtanz und die Eigenthümlichkeit der Perſonen nicht verwiſcht, in Chriſto zwei Subſtanzen aber nur eine Perſon annimmt, bekennt, daß er ſtets einer geweſen ſei, weiß, Gott ſei Menſch geworden nicht durch Umwandlung der Natur, ſondern in

Betreff der Perſon, aber nicht einer ſimulirten und vorübergehenden, ſondern einer wahrhaften und bleibenden Perſon. Selig die Kirche, welche dieſer Einheit der Perſon ſolche Wirkung zuſchreibt, daß ſie die göttlichen Eigenthümlichkeiten dem Menſchen und die menſchlichen Gott zuſchreibt, alſo den Menſchen Gottesſohn und Gott den Sohn der Jungfrau nennt. Hochheilig iſt ihr Trisagion, und hauptſächlich damit die Dreiheit in der Trinität nicht überſchritten werde, iſt Chriſtus nur als Einer zu bekennen. Damit endet die mit Kap. 17 begonnene Darſtellung einzelner Irrlehren und der ihnen entgegenſtehenden kirchlichen Wahrheit, und Vincentius nimmt den dort (K. 17) abgebrochenen Faden wieder auf.

K. 23. Es wurde oben geſagt, daß der Irrthum eines Lehrers in der Kirche für das Volk eine Prüfung ſei, und zwar eine um ſo größere Prüfung, je gelehrter der Irrende. Wir haben dieß aus der Schrift bewieſen und kirchliche Beiſpiele dafür angeführt. Die Sache iſt aber ſo wichtig, daß wir ſie noch mehr durch Beiſpiele erklären und einſchärfen müſſen, damit alle Katholiken erkennen, daß ſie mit der Kirche die Lehrer anerkennen müßten, nicht aber mit den Lehrern den Glauben der Kirche verlaſſen dürften. Das allereminenteſte Beiſpiel liefert Origenes, und ſchwerlich iſt der Fall irgend eines Andern für zahlloſe Chriſten eine ſo große Verſuchung geworden, und zwar wegen der ungemeinen Vorzüge dieſes Mannes, a) ſeines tugendreichen Lebens, b) ſeiner Abſtammung von einem Martyrer, c) ſeiner eigenen Leiden um Chriſti willen, d) wegen ſeines Geiſtes und ſeiner großen Gelehrſamkeit, Beredtſamkeit ꝛc., e) wegen der großen Zahl ſeiner Werke und f) ſeiner Schüler, auch g) wegen der Größe

ſeines Ruhmes. Auch das Kaiſerhaus, die Mutter Alexanders Severus, und Philippus Arabs, der erſte chriſtliche Kaiſer, ſchätzten ihn ſehr hoch. Ebenſo gibt der Heide Porphyr ein Zeugniß für ſeine ungeheure Gelehrſamkeit. Einen ſolchen Mann, wie Origenes, zu verwerfen, war ſchwer, daher die Prüfung ſehr groß, und Mancher mochte ſagen: „er wolle lieber mit Origenes irren, als mit Andern recht haben.“ Und doch hat Origenes ſolche Irrlehren aufgeſtellt, daß auch auf ihn das Wort der Schrift paßt: „wenn ein Prophet unter euch aufſteht ꝛc., ſo höret nicht die Worte dieſes Propheten, denn Gott will euch prüfen“ (V. Moſ. 13, 1—3). Aber vielleicht ſind die Bücher des Origenes verfälſcht; dann hat er zwar nicht ſelbſt den Irrthum erfunden, aber ſein Anſehen war wirkſam zu deſſen Verbreitung.

K. 24. Ein anderes ſchlagendes Beiſpiel iſt Tertullian, dieſer Angeſehenſte unter den Lateinern, wie Origenes unter den Griechen. Seine Gelehrſamkeit und Beredtſamkeit waren ungemein groß. Bei ihm ſind faſt ſo viele Gedanken als Worte, und ſo viele Siege als Gedanken. Seine Abweichung vom alten Glauben war eine große Prüfung für die Kirche. Weil er die Thorheiten der Montaniſten vertheidigte, deßhalb ging auch an ihm der Ausſpruch Moſis im Deuteronomium (13, 1—3) in Erfüllung: „du ſollſt auf die Worte dieſes Propheten nicht hören“ ꝛc. — Dieſe und ähnliche Beiſpiele beweiſen, daß, wenn ein kirchlicher Lehrer vom Glauben abfällt, die göttliche Vorſehung dieß geſchehen läßt, um uns zu prüfen: „ob wir Gott den Herrn aus ganzer Seele lieben oder nicht“ (V. Moſ. 13, 3).

K. 25. Da ſich dieß ſo verhält, ſo iſt derjenige ein

wahrer und ächter Katholik, welcher die Wahrheit Gottes und die Kirche liebt, der göttlichen Religion, dem katholiſchen Glauben nichts vorzieht, nicht das Anſehen eines Menſchen ꝛc., nur das glaubt, was die katholiſche Kirche ſchon im Uralterthum feſthielt, und alle Neuerungen für Prüfungen erachtet. Sagt ja auch Paulus (I. Cor. 11, 19): „es iſt nöthig, daß Häreſien ſeien, damit die Bewährten unter euch kenntlich werden.“ Und in der That, ſobald irgend welche Neuerung aufwallt, zeigt ſich die Schwere des Getreides und die Leichtigkeit der Spreu. Einige fliegen gleich ganz davon, andere nur, wenn ſie weggeworfen werden. Sie haben gerade ſo viel Gift getrunken, daß ſie nicht ſterben, aber auch nicht leben können. Wie unglücklich! Sie ſind beſtändig ſchwankend und zweifelhaft. Dieſe Bedrängniß des ſchwankenden und zweifelhaften Herzens iſt jedoch für ſie, wenn ſie klug ſind, eine Arznei, von der göttlichen Barmherzigkeit dargereicht. Außerhalb des Hafens der Kirche werden ſie von den verſchiedenen Stürmen der Gedanken geſchüttelt und gepeitſcht, damit ſie die hochgeſpannten Segel des hochmüthigen Verſtandes einziehen und zur ſichern Station ihrer ſanften Mutter (der Kirche) zurückkehren ſollen. Sie ſollen verlieren, was ſie Schlechtes erlernt haben, und vom ganzen Dogma der Kirche das, was mit dem Verſtande erfaßt werden kann, faſſen, das andere glauben.

K. 26. Da dem ſo iſt, ſo kann man ſich nicht genug wundern über die Thorheit einiger Menſchen, welche die alte überlieferte Glaubensregel verlaſſen und an der Religion immer neuern wollen, als wäre das Dogma nicht göttlich, ſondern etwas Menſchliches, und darum der Vervollkommnung Bedürftiges. Vor ſolchen Neuerungen warnt

ſchon das alte Teſtament (Prov. 22, 28. Jeſ. Sirach 8, 17. Prediger 10, 8). Ebenſo der Apoſtel: „o Timotheus, bewahre das Hinterlegte, meidend die unheiligen Wortneuerungen und die Streitreden der fälſchlich ſogenannten Wiſſenſchaft (γνῶσις), zu welcher ſich bekennend Einige vom Glauben abgefallen ſind" (I. Tim. 6, 20. 21). Und doch ſind Einige ſo frech und ſo eigenſinnig, daß ſie auch dieſer Maſſe göttlicher Ausſprüche ſich nicht unterwerfen. In den Worten des Apoſtels iſt ſchon enthalten, daß das Alte feſtzuhalten ſei, und mit Recht ſpricht er von fälſchlich ſogenannter Wiſſenſchaft, denn die Häretiker bedienen ſich dieſes Ausdrucks, um ihre Thorheit für Weisheit, ihre Finſterniß für Licht auszugeben. Sie laden die Katholiken ein, von ihnen den wahren Glauben zu lernen, aber ganz heimlich, und ihn dann ebenſo heimlich wieder zu lehren. Sie gleichen der Hure in den Sprüchwörtern Salomo's (9, 15 ff.), welche den Vorübergehenden ruft: „wer unwiſſend iſt, kehre bei mir ein" und die Armen an Verſtande ermahnt: „ergreifet mit Luſt das geheime Brod, und trinket heimlich das ſüße Waſſer." Aber die Schrift ſagt auch, daß die Erdenkinder bei ihr zu Grunde gehen. Warum? Weil ſie vom Glauben abgefallen ſind, ſagt der Apoſtel.

K. 27. Die angeführten Worte des Apoſtels verdienen noch genauere Erwägung. Schon der Ausruf O! iſt ein Ausruf des Vorherſehens und der Liebe zugleich. Der Apoſtel ſah voraus, daß Häreſien entſtehen und trauerte ſchon im Voraus darüber. Unter Timotheus ſodann iſt jetzt ſowohl die Kirche im Allgemeinen, als beſonders die lehrende Kirche zu verſtehen. Bewahre das Hinterlegte, das ſelbſt Erlernte, nicht ſelbſt Erſonnene ꝛc.,

alſo: das Talent des katholiſchen Glaubens ſollſt du unverletzt und unverſehrt bewahren. Gold haſt du empfangen, Gold ſollſt du wieder hergeben; wirkliches, nicht ſcheinbares. O Timotheus, d. i. o Prieſter, o Schrifterklärer, o Lehrer, werde ein Beſeleel der geiſtigen Stiftshütte [1]), bearbeite die koſtbaren Edelſteine des göttlichen Dogmas, füge ſie treu zuſammen, ordne ſie weiſe, thue hinzu Glanz, Annehmlichkeit, Schönheit. Durch deine Erklärung ſoll deutlicher verſtanden werden, was bisher dunkler geglaubt wurde. Lehre aber daſſelbe, was du ſelbſt gelernt haſt, ſo daß du die Sache zwar neu, aber nicht Neues ſageſt (cum dicas *nove*, non dicas *nova*).

K. 28. Gibt es alſo in der katholiſchen Kirche keinen Fortſchritt? Allerdings gibt es einen und zwar einen ſehr großen, aber es muß ein Fortſchritt ſein, keine Veränderung (profectus non permutatio). Der Fortſchritt beſteht darin, daß Etwas innerhalb ſeiner ſelbſt erweitert wird, die Veränderung dagegen darin, daß Etwas aus dem Einen in das Andere verwandelt wird. Wachſen ſoll alſo und ſehr zunehmen das Verſtändniß, das Wiſſen und die Weisheit des Einzelnen und Aller nach den Altersſtufen des Einzelnen und der Kirche, aber ohne Veränderung der Art, d. h. in demſelben Dogma, in demſelben Sinne und derſelben Auffaſſung.

K. 29. Bei der Religion muß es ſein, wie bei dem menſchlichen Leibe. Im Laufe der Jahre entwickelt und entfaltet dieſer ſeine Glieder, aber ſie bleiben doch dieſelben, die ſie waren. Geſtalt und Form ändern ſich, aber Natur

1) Beſeleel, der Sohn Uris, war nach II. Moſ. 31, 2 ff. der Baumeiſter und Verzierer der Stiftshütte.

und Perſon bleibt. So viel Glieder der Mann, ſo viele hat auch der Knabe, wenigſtens im Keime und in der Anlage. Dieß iſt die wahre Regel des Fortſchritts und Wachsthums, daß das von dem Schöpfer in das Kind Gelegte nur in größerem Maaßſtabe ausgebildet wird. Dieſem Fortſchrittsgeſetze muß auch das Dogma folgen, daß es nämlich mit den Jahren gekräftigt, in der Zeit erweitert, im Alter verfeinert werde, aber doch unverletzt bleibe, keine Veränderung zulaſſe, keinen Verluſt ſeiner Eigenthümlichkeit, keinen Wechſel des Sinnes (definitio = Erklärung) erfahre.

K. 30. Es ſäeten z. B. unſere Vorfahren den Samen des waizenartigen Glaubens, dann dürfen die Nachkommen nicht unterſchobenes Unkraut ſammeln. Hat ſich aus dem Anfangs ausgeſtreuten Samen im Laufe der Zeit etwas entwickelt, ſo ſoll es jetzt fruchtbar gemacht und ausgebildet, an der Eigenthümlichkeit des Schößlings aber nichts geändert werden. Von den Zweigen der Zimmt- und Balſamſtaude im geiſtigen Paradies darf nicht Lolch und Giftkraut hervorkommen. Die Dogmen dürfen im Laufe der Zeit ausgebildet, gefeilt und polirt, aber nicht verändert und verſtümmelt werden. Sie mögen wohl Deutlichkeit, Licht und Schärfe der Unterſcheidung erhalten, aber ſie müſſen ihre Vollſtändigkeit, Unverſehrtheit und Eigenthümlichkeit beibehalten.

K. 31. Wenn die Veränderung des Dogmas einmal zugelaſſen würde, es würde die größte Gefahr der Zerſtörung und Vernichtung der Religion daraus folgen. Wäre ein Theil des katholiſchen Dogmas einmal weggeworfen, ſo würde eines nach dem andern folgen und zuletzt das Ganze verworfen werden. Und wenn man in einem Punkte

zuließe, das Neue mit dem Alten zu vermiſchen, ſo wäre bald nichts mehr unverſehrt und unverletzt.

K. 32. Die Kirche verändert nichts an den bei ihr niedergelegten Dogmen, ſondern erſtrebt nur das Eine, daß ſie das, was von Alters her entworfen und angefangen iſt, genau ausdrücke und polire (informata et inchoata accuret et poliat), was ſchon ſeinen Ausdruck gefunden hat und entwickelt iſt, feſtige und kräftige (jam expressa et enucleata consolidet et firmet), was ſchon gefeſtigt und beſtimmt erklärt iſt, behüte (jam confirmata et definita custodiat). Und mit den Dekreten der Concilien hat ſie nichts Anderes angeſtrebt, als daß, was vorher einfach geglaubt wurde, nachher eifriger geglaubt werde, was vorher ohne beſonderen Nachdruck gepredigt wurde, nachher eindringlicher gepredigt werde, was vorher ſorglos feſtgehalten wurde, nachher ſorgfältiger ausgebildet werde. Was ſie von den Ahnen nur als Tradition bekommen hatte, wollte ſie, von den Häretikern dazu veranlaßt, durch die Concilien den Nachkommen ſchriftlich hinterlaſſen, wobei ſie Vieles in wenige Worte zuſammenfaßte und um des klareren Verſtändniſſes willen meiſtens den alten Glaubensſinn durch ein neues Wort bezeichnete.

K. 33. Doch kehren wir zu den Worten Pauli zurück: „o Timotheus, bewahre das Hinterlegte, meidend die unheiligen Wortneuerungen“ (vgl. oben K. 26 u. 27). Meide ſie, will er ſagen, wie Schlangen, Skorpionen und Baſilisken. Was aber zu meiden ſei, ſagte er ſelbſt (I. Cor. 5, 11), nämlich: „nicht gemeinſam mit ſolchen ſpeiſen,“ und auch Johannes deutet es an (II. Joh. Vers 10 f.): „wenn Jemand zu euch kommt und dieſe Lehre (d. h. die katholiſche) nicht bringt, ſo nehmet ihn nicht in das Haus

auf und grüßet ihn nicht" ꝛc. Unter unheiligen Wortneuerungen aber ſind verſtanden: von der Kirche ausgeſchloſſene Neuerungen an Dogmen, an der Sache, am Sinn; wenn man ſie annähme, müßte der Glaube der hl. Väter ganz oder doch großentheils verletzt und ausgeſprochen werden, das ganze Alterthum, alle Bekenner und Martyrer, alle Prieſter, alle Völker und Nationen, ja faſt der ganze Weltkreis habe geirrt.

K. 34. Neuerungen aufzunehmen, war von jeher nur Sache der Häretiker; jeder Urheber einer Häreſie hat ſich zuvor von der Allgemeinheit und dem Alterthum losgetrennt und etwas vorher nicht Dageweſenes gelehrt, ſo Pelagius und ſein Schüler Cöleſtius, ſo Arius, Sabellius, Novatian und Simon Magus, der Gott zum Urheber alles Böſen machte. Andere Beiſpiele, deren es unzählige gäbe, wollen wir übergehen; aus allem erhellt, daß es der Häreſie eigen iſt, unheilige Neuerungen zu lieben und die Ausſprüche des Alterthums zu verachten, während es den Katholiken eigen iſt, das von den hl. Vätern Ueberlieferte zu bewahren.

K. 35. Die Häretiker bedienen ſich ſehr häufig der hl. Schrift, um ihre eigenen Behauptungen mit Bibelſprüchen zu decken, und ihnen dadurch leichter Eingang zu verſchaffen. Sie machen es wie jene, welche, damit die Kinder Bitteres trinken, den Rand des Bechers mit Honig beſtreichen.

K. 36. In Beziehung auf die Häretiker ſagt Chriſtus: „hütet euch vor den falſchen Propheten" ꝛc. ꝛc. (Matth. 7, 15). Das Schafskleid, wovon er ſpricht, ſind die Ausſprüche der Propheten und Apoſtel, welche dieſe für das Lamm Gottes wie ein Fließ zuſammengewoben

haben. Die reißenden Wölfe sind die Häretiker; um die Schafe zu täuschen, legen sie das Wolfsaussehen ab, während die Wolfswildheit bleibt, und hüllen sich in Worte der hl. Schrift, wie in Felle ein. Aber aus ihren Früchten werdet ihr sie erkennen, d. h. wenn sie die Bibelworte nicht mehr blos anführen, sondern auch erklären, dann zeigt sich das häretische Gift und die Neuerung.

K. 37. In Beziehung auf Solche sagt Paulus (II. Cor. 11, 13 f.): „diese falschen Apostel sind trügerische Knechte, welche die Gestalt von Aposteln Christi annehmen." Wie die Apostel haben auch diese Betrüger sich auf die hl. Schrift überall berufen, aber bei der Erklärung der von ihnen citirten Stellen werden sie erkannt. Der Apostel sagt weiter (l. c.): „denn auch der Satan verkleidet sich in einen Engel des Lichts." Jene falschen Apostel thun also nichts Anderes, als ihr Meister, der Satan; und zwar deßhalb, weil es keinen leichteren Weg zum Täuschen gibt, als wenn man den Irrthum durch die Auktorität göttlicher Aussprüche einzuschmuggeln sucht. Daß aber der Satan wirklich Belege aus der hl. Schrift benütze, lehrt uns die hl. Schrift selbst: „dann nahm ihn der Teufel, stellte ihn auf die Zinne des Tempels und sagte zu ihm ... denn es steht geschrieben u. s. f." (Matth. 4, 5 f.). Satan hat also den Herrn der Herrlichkeit selbst durch Stellen aus der hl. Schrift versucht, was wird er dann den armen Menschen thun? Wie er zu Christus, so sprechen seine Diener zu uns. Aber was sprach Satan? „Wenn du Gottes Sohn bist, so stürze dich herab," d. h. wenn du das Himmelreich erobern willst, so stürze dich herab von der Lehre der Kirche, dieses Tempels Gottes (verlaß sie). Und daß wir den alten Glauben

verlaſſen ſollen, beweist uns der Häretiker durch Stellen aus allen Büchern der hl. Schrift. Um die Unbedachtſamen um ſo ſicherer zu berücken, fügen ſie noch die Verſprechung bei: daß in ihrer Kirche, d. h. in ihrem Conventikel eine große und beſondere und ganz perſönliche Gnade vorhanden ſei (ertheilt werde), ſo daß die Mitglieder ihrer Partei ohne alle Selbſtanſtrengung, auch wenn ſie nicht darum bitten, nicht ſuchen, nicht anklopfen, von Gott vor aller Sünde bewahrt werden.

K. 38. Wenn aber auch Satan und ſeine Schüler ſich auf die hl. Schriften berufen, wie kann dann der Katholik bei Auslegung der hl. Schrift das Wahre vom Falſchen unterſcheiden? Durch Beachtung deſſen, was ſchon im Anfange dieſes Commonitoriums geſagt wurde, dadurch nämlich, daß er die Bibel nach der Tradition der Kirche und nach den Regeln des katholiſchen Dogmas erklärt, innerhalb der Kirche ſelbſt aber der Allgemeinheit, dem Alterthum und der Uebereinſtimmung folgt (in der Kap. 4 beſchriebenen Weiſe).

K. 39. Die beſprochene Uebereinſtimmung der alten Väter müſſen wir aber nicht in Betreff einer jeden unbedeutenden Frage, ſondern nur und gewiß hauptſächlich bei der Glaubensregel mit großem Fleiß ſuchen und befolgen. Auch geht dieß nur bei neuen, eben entſtandenen Häreſien an, welche noch nicht Zeit hatten, die Glaubensregel und die Bücher der Väter zu verfälſchen. Alte Häreſien und Schismen dagegen kann man blos durch das Anſehen der hl. Schrift beſiegen, oder ſie ſind, wenn ſie bereits durch allgemeine Concilien verdammt ſind, einfach zu meiden. Will dagegen eine Häreſie eben entſtehen und Bibelſtellen mißbrauchen, ſo muß man ihr gegenüber die Ausſprüche

der Väter ſammeln, jene nämlich, welche in Gemeinſchaft der Kirche verharrend, in Chriſto gläubig geſtorben oder gar für ihn hingerichtet worden ſind. Und auch ihnen ſelbſt iſt nur in der Weiſe zu glauben, daß nur das, was Alle oder doch die Mehrzahl in einem und demſelben Sinne klar, häufig, beharrlich, gleichſam in einem unter ſich einſtimmigen Lehrerconcil angenommen, feſtgehalten und überliefert haben, für unzweifelhaft, ſicher und gültig erachtet werde. Was dagegen ein Einzelner, wenn auch heiliger und gelehrter Mann, wenn auch ein Biſchof, Bekenner und Martyrer, ohne die Andern oder gar im Widerſpruche mit ihnen behauptet hat, dieß iſt unter ſeine eigenthümlichen Meinungen zu rechnen, und von der Auktorität der allgemeinen öffentlichen Anſicht auszuſcheiden — bei Gefahr des Seelenheils.

K. 40. Daß man die Uebereinſtimmung der Väter nicht verachten dürfe, lehrt Paulus ausdrücklich an verſchiedenen Stellen I. Cor. 12, 28., I. Cor. 1, 10., I. Cor. 14, 33. 36. 37., und bedroht jene, welche von dem allgemeinen Glauben abgewichen. Seine Drohung iſt an dem Pelagianer Julianus (von Eclanum) in Erfüllung gegangen. Jetzt iſt es aber Zeit, das ſchon oben (K. 39) verſprochene Beiſpiel beizubringen, um zu zeigen, wie die Anſichten der Väter zu ſammeln und die Glaubensregel aufzuſetzen ſei. Dieß ſoll aber im zweiten Commonitorium geſchehen, und das erſte jetzt endigen.

K. 41. Da dem nun alſo iſt, ſo iſt es jetzt Zeit, den Inhalt der beiden Commonitorien am Schluſſe dieſes zweiten zu wiederholen. Wir ſagten oben (im erſten Commonitorium), der wahre Glaube werde bei den Katholiken a) durch die Bibel, b) durch die Tradition erwieſen, nicht

als ob die Bibel nicht zu allem genügend wäre, ſondern weil ihre Ausſprüche verſchiedentlich erklärt werden. Man muß ſie aber auslegen nach der einen Regel des kirchlichen Sinnes, vornehmlich in denjenigen Fragen, auf denen das Fundament des ganzen katholiſchen Glaubens ruht. Weiter wurde geſagt: in der Kirche ſelbſt müſſe man ſich nach der Uebereinſtimmung der Allgemeinheit und des Alterthums zugleich richten, ferner vom Alterthum a) das feſthalten, was allgemeine Concilien erklärt haben, oder wenn ſolche fehlen, b) dasjenige, was die beifallswerthen Lehrer übereinſtimmend feſtgehalten haben.

K. 42. Um zu zeigen, daß wir das nicht willkührlich ſo behaupten, ſondern die kirchliche Auktorität für uns haben, wandten wir (im zweiten Commonitorium) das Beiſpiel des hl. Conciliums von Epheſus an, das vor etwa 3 Jahren gehalten wurde. Als es ſich dort um Aufſtellung einer Glaubensregel handelte, haben die dort anweſenden Biſchöfe, faſt zweihundert an der Zahl, es für das am meiſten katholiſche und ſicherſte gehalten, die Ausſprüche der alten Väter öffentlich vorzulegen, damit durch ihre Uebereinſtimmung das wahre Dogma beſtätigt werde. Wir haben auch (im zweiten Commonitorium) Namen und Zahl jener Väter aufgeführt, deren Schriften zu Epheſus, als die von Richtern und Zeugen verleſen wurden; es war eine heilige Zehnzahl, aus allen Gegenden der Welt: Petrus, Athanaſius und Theophilus von Alexandrien (der Vorfahrer Cyrills), die drei Kappadozier Gregor von Nazianz, Baſilius d. Gr. und Gregor von Nyſſa, ferner aus dem Abendland die beiden römiſchen Biſchöfe Felix und Julius, Cyprian von Carthago und Ambroſius von Mailand. Nach ihrem Zeugniſſe hat die Synode ihren Aus-

ſpruch gethan. — Wir fügten dann auch noch die Erklärung Cyrills bei über den Brief des B. Capreolus von Carthago; beſprachen dann die Demuth und Heiligkeit der Synodalbiſchöfe von Epheſus, welche unerachtet ihres hohen Anſehens und ihrer Gelehrſamkeit doch nichts neuerten, ſich nichts herausnahmen, und ſich ſehr hüteten, den Nachkommen etwas zu überliefern, was ſie ſelbſt nicht von den Vätern empfangen hätten. Sie ſind Muſter für Andere. Sofort griffen wir die Anmaßung des Neſtorius an, der ſich brüſtete, allein das Wahre zu wiſſen, und alle Lehrer, die vor ihm lebten, ja die ganze Kirche des Irrthums bezüchtigte.

K. 43. Wir haben dann weiter noch zwei Auktoritäten des apoſtoliſchen Stuhls beigefügt, nämlich 1) eine Stelle aus dem Briefe des Papſtes Sixtus an den Biſchof von Antiochien in Betreff des Neſtorius, worin es heißt: „der Neuerung ſoll nichts geſtattet ſein, weil dem Alten nichts beigefügt werden dürfe.“ 2) Die zweite Stelle iſt aus dem Briefe des Papſtes Cöleſtin an die galliſchen Biſchöfe, worin er ſie tadelt, das Umſichgreifen von Neuerungen geduldet zu haben, und ſagt: „die Neuerung muß aufhören, das Alterthum zu bekämpfen.“ Wer nun dieſen apoſtoliſchen und katholiſchen Befehlen widerſtrebt, der verfehlt ſich gegen Papſt Cöleſtin, gegen Papſt Sixtus, gegen Cyrill, gegen die epheſiniſche Synode, zuletzt gegen die ganze Kirche Chriſti, und ihre Lehrer, die Apoſtel und Propheten, beſonders Paulus. Die Katholiken aber, welche ſich als Söhne der Kirche, ihrer Mutter, bewähren wollen, müſſen dem Glauben der Väter innigſt anhängen und in ihm ſterben, die unheiligen Neuerungen dagegen verabſcheuen und verfolgen.

Das ſind die Punkte, welche in den beiden Commonitorien ausführlicher behandelt und jetzt in einem Auszug zuſammengezogen wurden, damit ich mein Gedächtniß durch öfteres Durchleſen ſtärke und doch durch Weitſchweifigkeit nicht beläſtige.

Hefele.

II.

Recenſionen.

1.

1. **Joannis Scoti** Opera quae supersunt omnia, ad fidem italicorum, germanicorum, belgicorum, franco-gallicorum, britannicorum codicum partim primus edidit, partim recognovit **Henricus Josephus Floss**, SS. Theol. et Philos. Dr., in Convictorio theologorum catholicorum Repetens, SS. Theol. in Universitate Friderica Guilelmia Rhenana privatim docens. Accedunt Adriani Papae II epistolae. Excudebatur et venit apud **J. P. Migne**, Paris 1853 (iſt zugleich der 122ſte Band des **Patrologiae cursus completus** etc. accurante **J. P. Migne.**) XXVIII et 1324 pp. Octavo maj. 7 Francs.

2. **S. Caecilii Cypriani** episcopi karthaginiensis et martyris libri **de catholicae ecclesiae unitate, de lapsis** et **de habitu virginum.** Ad codd. mss. vetustissimorum fidem recognovit et adnotatione critica instruxit **J. Georgius Krabinger.** Tubingae 1853 in libraria Henrici Laupp. XVIII et 182 pp. Preis 1 fl. 21 kr.

1. Das unter Nr. 1 aufgeführte Werk iſt nicht blos die erſte Geſammtausgabe der bis jetzt aufgefundenen

Schriften des Johannes Scotus oder Johannes Erigena, sondern mehrere dieser Schriften erscheinen hier zum ersten-male gedruckt, gleichsam neu entdeckt, und es hat sonach vorliegende Publikation aus doppeltem Grunde Anspruch auf unsere Beachtung. Um aber ihre Wichtigkeit näher anzudeuten, müssen wir die Person und literarische Bedeutsamkeit Erigena's wenn auch nur in Kürze ins Auge fassen. Von dem äußern Leben dieses Mannes ist, wie oft bei großen Gelehrten, nur Weniges zu sagen und noch Wenigeres sicher. Daß er aus Irland stammte, ist jetzt kaum mehr zu bezweifeln, aber wo und wann er geboren, ist ebenso unbekannt, als wo und wann er gestorben sei. Gegen Irland spricht aber sein Beiname Scotus nicht im Geringsten, denn bekanntlich wurde bis ins zehnte Jahrhundert hinein auch Irland gleich dem eigentlichen Schottland mit dem Worte Scotia bezeichnet. Auf Irland, Erin, weist auch der Beiname Erigena hin, nur sollte es grammatisch richtiger Erinigena heißen; es hat jedoch Dr. Floß sowohl in dem Prooemium zur vorliegenden Ausgabe p. XIX als in seiner Abhandlung über Scotus im Aschbach'schen Kirchenlexikon die Hypothese aufgestellt, daß die Bezeichnung Erigena erst im fünfzehnten Jahrhundert durch Mißverständniß und Verschlimmbesserung entstanden sei. Keiner der alten Codices der Werke des Scotus kennt nämlich diesen Namen, vielmehr bezeichnen sie überall einfach den Verfasser als Joannes Scotus oder Scottus, und nur bei seiner Uebersetzung der Schriften des Dionys Areopagita wird zu Joannes statt des Beinamens Scotus ein anderer: Jerugena gesetzt. 'Diese barbarische [1])

1) Sie ist doppelt anomal, indem sie a) das Wort ἱερός als ein

Form erklärt Dr. Floß dahin, ſie bedeute: „aus der heiligen Inſel (ein bekannter Titel Irlands) entſproſſen," und er weist auf das analog gebildete Wort Grajugena (= Sprößling Griechenlands) hin, deſſen ſich Johannes Scotus ſelbſt in Betreff des hl. Maximus bediene. Dieſes ſeltſame Jerugena nun hätten ſpätere Scribenten ſich nicht zu erklären gewußt, und in das ähnlich lautende Eriugena und Erigena umgewandelt, welches wegen Erin, der Heimath des Scotus ſich ihnen nahe legte.

Daß Johannes Scotus ein Schüler Beda's geweſen, iſt grundloſe Muthmaßung. Beda ſtarb lange (J. 735), ehe jener geboren worden ſein kann. Um die Mitte des neunten Jahrhunderts nämlich treffen wir den Scotus plötzlich am Hofe Carl's des Kahlen von Frankreich (ſpäter auch römiſchen Kaiſers), ohne jedoch zu wiſſen, wann und auf welche Veranlaſſung er dahin gekommen ſei. Bei Carl aber ſtand er in ſehr hoher Gunſt, war vielfach ſein Vertrauter und Hausgenoſſe, und zugleich hochangeſehener Lehrer an der bereits blühenden Schule zu Paris. Papſt Nikolaus I. nennt ihn in einem Briefe an Carl das Haupt (capital) dieſer Schule, mittelalterliche Scribenten aber zählen ihn als einen der vier ſogenannten Gründer der Univerſität Paris neben Alkuin, Rabanus und Claudius (ſpäter B. von Turin) auf. Ob er Prieſter oder Laie geweſen, iſt nicht mehr ſicher zu ermitteln, gewiß iſt dagegen, daß er ſich an den zwei großen theologiſchen

---

Adjektiv von blos zwei Endungen (ὁ καὶ ἡ) behandelt (was übrigens auch bei Heſiod vorkommt, cf. *Stephani* thesaur.), alſo ἱεροῦ νήσου formirt, und b) bei der Zuſammenſetzung den Genitiv, nach lateiniſcher Art, zu Grunde legt.

Kämpfen jener Zeit betheiligte, — in beiden mit ſchlimmem Erfolge für den Ruf ſeiner Orthodoxie. In dem Gottſchalk'ſchen Prädeſtinationsſtreite ſuchte er auf den Wunſch Hinkmar's die orthodoxe Lehre von nur einer Prädeſtination gegen Gottſchalk in einem beſonderen Werke, de praedestinatione betitelt, zu vertheidigen, aber er that es auf ſo heterodoxe Weiſe, mit ſolcher Annäherung an den Semipelagianismus, und zugleich nicht ohne Durchſchimmern des Pantheismus [1]), daß Hinkmar ſelbſt dadurch in große Verlegenheit kam, und Prudentius von Troyes und andere Gegner mehr als hinlängliche Gelegenheit zu den heftigſten Erwiederungen und Angriffen fanden. Es haben deßhalb auch die Synoden von Valence (J. 855) und Langres (J. 859) dieſe Schrift des Scotus als verderblich, als ſcotiſchen Brei und voll eiteln Geſchwätzes verworfen.

Die zweite Lehrſtreitigkeit, an welcher ſich Johannes Scotus betheiligte, war die über das Abendmahl, hauptſächlich durch Paſchaſius Radbertus und Ratramnus entſtanden, und Scotus ſprach ſich dabei in einer Weiſe aus, daß dießmal auch Hinkmar gegen ihn auftrat. Sowohl er als der andere Zeitgenoſſe, der Mönch Adrevald von Fleury, bekämpften die errores, wie Hinkmar ſagte, oder die ineptias Scoti, wie ſich Adrevald ausdrückt, in einer Weiſe, daß man ſieht, Scotus habe die Transſubſtantiation geleugnet, im Abendmahle nur eine memoria Christi erkannt und ſei ſo der Vorläufer Zwingli's geweſen. Ob er aber ſeine Meinungen über das h. Abendmahl in einer beſondern Schrift de eucharistia oder de corpore et san-

1) Vgl. Kuhn in ſ. Recenſion der Möller'ſchen Schrift über Joh. Scotus Erigena in der Quartalſchrift 1845, S. 307—309.

guine Domini niedergelegt habe, darüber wird unten die Ansicht des Hrn. Dr. Floß zu referiren sein.

Letzterer hat in dem prooemium der vorliegenden Ausgabe p. XXII auch darauf hingewiesen, daß Scotus (in seiner Hauptschrift de divisione naturae) noch einem dritten dogmatischen Irrthume sich zugeneigt habe, nämlich der Lehre der Griechen über den Ausgang des hl. Geistes aus dem Vater allein; ja, daß er wahrscheinlich mit Photius und anderen Griechen in Verbindung gestanden und ihre feindseligen Gesinnungen gegen Rom einigermaßen getheilt habe. Zeuge davon ist besonders auch ein kurzes Gedicht des Scotus, voll Galle gegen Rom, welches Dr. Floß auf p. XXIII des Proömiums und auf p. 1194 der Ausgabe mittheilt.

Aber Scotus strauchelte nicht blos in den drei bisher genannten Beziehungen, sowie in einigen Einzelheiten, z. B. in seiner Annahme eines Androgyn als Urmenschen, es begegnete ihm dieß vielmehr in einem noch viel höheren Grade bei seinem Versuche, ein speculatives System des christlichen Glaubens aufzubauen, in seinem Werke de divisione naturae. Er nannte es also, weil er die Natur, (vielleicht = das eine Wesen im pantheistischen Sinne) in vier Klassen theilte, 1) natura creatrix et non creata = Gott, 2) natura creata, et creatrix = die göttlichen Weltgedanken, deren Quelle und Vermittler der Logos ist; 3) natura creata et non creans = die existente Welt; 4) natura quae nec creat nec creatur = Gott an und für sich gedacht, als Endziel des Geschaffenen [1]). Diese

1) Vgl. über diese Schrift des Scotus die Abhandlung in dem Freiburger Kirchenlexikon, Bd. IX. S. 888 f. Tennemann, Gesch. der Philos. Bd. 8, S. 81, sagt darüber: „Scotus sucht darin haupt-

Schrift nun ist es, welche gegen Scotus die Anklage wegen Pantheismus hat entstehen lassen. Namhafte Gelehrte sind in dieser Beziehung für und gegen ihn aufgetreten, namentlich haben Staudenmaier und der Franzose Taillandier aus der Schule Cousins (1843), jeder in einer besonderen Monographie, ihn vom Verdachte des Pantheismus zu reinigen gesucht, während Görres, Möller und Kuhn (in seiner oben citirten Recension der Möller'schen Schrift) die Anschuldigung für begründet erachteten. Möller insbesondere behauptet in Uebereinstimmung mit Tennemann (S. 46 u. 60), daß die Idee von der wesentlichen Einheit aller Dinge die Grundlage seines ganzen Systems sei. Gott ist das Wesen aller Dinge und wird in diesen real, creirt sich in ihnen ewig selbst. Er zeugt von Ewigkeit sein Wort und seine Weisheit, und in dieser die ewigen Ideen (die primordialen Ursachen der Welt). Diese ihrerseits zeugen sofort die erscheinenden Dinge, als die nothwendigen Wirkungen der ewigen Ursachen. Am Ende jedoch, wenn der Cyklus der Zeugungen vollendet ist, kehren die Wirkungen in ihre primordialen Ursachen zurück, und weil diese der Natur nach mit Gott eins sind, so ist und bleibt Gott am Ende, was Er im Anfange war, die ewige und absolute Einheit. — Damit ist die christliche Creationslehre vernichtet und die der Emanation an ihre Stelle gesetzt. Daß sich Erigena

---

sächlich einen Gedanken durchzuführen, welchen er aus dem Studium Dionys des Areopagiten geschöpft hatte: daß Gott das Wesen aller Dinge sei, und alle Fülle der Dinge sich aus Gott entwickle und in Gott zurückkehre. Sein ganzes System ist also nichts anderes als eine erneuerte Darstellung des alexandrinischen Emanationssystems und des Pantheismus, jedoch mit größerer Klarheit durchgeführt und mit vielfacher Anwendung auf die Dogmen der christlichen Kirche verwebt."

wirklich und ſehr häufig pantheiſtiſch ausdrücke, iſt allen dieſen Gelehrten außer Zweifel, und ſie ſind nur darüber uneinig, ob Scotus wirklich pantheiſtiſch gedacht oder ſich nur ungenau oder metaphoriſch ausgedrückt habe. Seine pantheiſtiſchen Aeußerungen ſind jedoch ſo beſtimmt und ſo häufig, daß es einer mehr als suavis interpretatio zu bedürfen ſcheint, um ſie in theiſtiſchem Sinne zu deuten. — Gewiß iſt, daß ſich ſchon im zwölften und dreizehnten Jahrhundert entſchieden pantheiſtiſche Sekten, namentlich die Albigenſer, Amalrich von Chartres, David von Dinanto u. A. auf dieſe Schrift beriefen, und dieſe deßhalb zuerſt von dem Provinzialconcil zu Sens, hernach von Papſt Honorius III. i. J. 1225 feierlich verworfen und der Strafe des Verbrennens überantwortet wurde. Auch wurde dieß Werk des Scotus, als es im J. 1681 zum erſtenmale gedruckt erſchien, ſogleich in den Index prohibitorum verwieſen.

Schon bei Lebzeiten des Scotus waren Gerüchte über ſeine Heterodoxie bis nach Rom gedrungen, und der große Papſt Nikolaus I. ſah ſich deßhalb veranlaßt, an Carl den Kahlen zu ſchreiben: er habe mit vielem Mißfallen vernommen, daß Johannes, ein Scote von Nation, die Bücher des Dionyſius Areopagita ins Lateiniſche überſetzt habe (er hatte es auf Befehl Carl's des Kahlen ſelbſt gethan). Nach kirchlicher Sitte (juxta morem ecclesiae) hätte dieſe Arbeit ihm zur Approbation vorgelegt werden ſollen, zumal da Johannes als ein ſehr gelehrter, aber nicht orthodoxer Mann geſchildert werde. Bittend befehle er deßhalb (rogantes mandamus), daß Carl den beſagten Johannes dem Papſte vorſtellen laſſe oder ihn nicht mehr länger an der Schule zu Paris gedulde, deren Haupt

(capital) er gewesen sei, damit nicht der Waizen des göttlichen Wortes mit dem Unkraut vermischt werde. (Abgedruckt in der vorliegenden Ausgabe p. 1025).

Ob Scotus auf dieses hin den Hof Carl's und vielleicht auch Frankreich verließ, ist zweifelhaft; die spätere Angabe aber, er sei jetzt von Alfred d. Gr. eingeladen nach England gekommen und hier zu Malmesbury von seinen Schülern mit ihren Schreibgriffeln ermordet worden, beruht, wenn sie nicht etwa völlig erdichtet ist, auf einer Verwechslung des Johannes Scotus mit einem angelsächsischen Johannes. Vgl. p. XXIV des Proömiums, wo dieser Punkt gegenüber einer Angabe des Dr. Weiß in seiner Geschichte Alfred's d. Gr. (welches verdienstvolle Werk wir übrigens bei dieser Gelegenheit bestens empfehlen) auf's Neue behandelt ist.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß es ohne Zweifel auffallen muß, wenn den so viel und vielerlei Häretisches enthaltenden Schriften des Scotus eine Stelle in einer Kirchenväterſammlung angewiesen wurde. Vorliegende Ausgabe bildet nämlich zugleich den 122sten Band des Cursus completus Patrologiae von Abbé Migne in Paris, worin alle Werke der Kirchenväter (zunächst der lateinischen) und der Kirchenschriftsteller bis auf die Zeiten des Papstes Innocenz III. zusammengestellt und abgedruckt werden sollen. In dieser Gesellschaft den Johannes Scotus findend, ruft Jeder quid Saul inter Prophetas? Daß solche Einreihung des Scotus unter die Kirchenschriftsteller berechtigt sei, will eigentlich auch Dr. Floß nicht behaupten; aber er fand sie doch zweckmäßig deßhalb, weil Scotus gewissermaßen der Vorläufer der Scholastik und Mystik genannt werden könne (Prooem. erste Seite). Wir können

beistimmen, aber nur unter der Bedingung, daß auf das gewissermaßen ein sehr großer Nachdruck gelegt werde, denn es war sicher eine große Uebertreibung, wenn man Scotus den Vater der Scholastik (besonders durch seine Schrift de divisione naturae), ja wohl auch der Mystik zugleich (wegen seiner Uebersetzung der Werke des Areopagiten und wegen des mystischen, pantheistischen Theiles seiner divisio naturae) verehren zu dürfen glaubte. Die Scholastik insbesondere hat sich unabhängig von Scotus entwickelt, keiner der ältesten Scholastiker hat den Scotus auch nur gekannt, und die späteren haben sich viel häufiger polemisch als zustimmend gegen ihn verhalten. Allerdings gebührt ihm das Verdienst, das erste System christlicher Lehrwissenschaft, schon zwei Jahrhunderte vor dem eigentlichen Beginne der Scholastik aufgestellt zu haben, und er steht in dieser Beziehung einzig unter seinen Zeitgenossen da; aber während die Scholastik mit treuer Anhänglichkeit an die Kirchenlehre die *fides* (den objektiv gegebenen Glaubensinhalt) zum *intellectus* zu führen bestrebt war, stellte Erigena nach Art aller Rationalisten die Aussprüche der Vernunft stets über die der Kirche (er sagt: der Auktorität) und mischte Christliches und Philosophie nach Gefallen unter einander, zog auch wohl dem blos Philosophischen (Pantheistischen) nur ein christliches Gewand an, und machte sich damit die Arbeit viel leichter, als sie den Scholastikern war [1]). Es ist unläugbar, die innere Verwandtschaft zwischen der Hegel'schen Philosophie und der Scotischen Speculation hat letzterer in neueren Zeiten

1) Ueber die Ueberschätzung der Bedeutung des Scotus vgl. Möller, a. a. O. S. 129 f. und den Artikel Scotus, Joh. im Freiburger Kirchenlex. Bd. IX. S. 890.

zu einem mehr als verdienten Ruhme verholfen und man hat ihr einen Einfluß auf die Entwicklung der mittelalterlichen Wissenschaft beigeschrieben, welchen sie in der That niemals gehabt hat. Aber auch, wenn dem so ist, so verdient doch die vorliegende erste Gesammtausgabe der Werke des Scotus um so mehr unsere Anerkennung, je größer die Mühe und Aufopferung war, durch die sie allein zu Stande kommen konnte; denn sie ist die Frucht mehrmaliger großer Reisen, sorgfältiger Forschung nach Handschriften, mühsamer Copirung, fleißiger Vergleichung und kritischer Untersuchung derselben. Auch ist jetzt erst, wo die gesammten Werke des Scotus uns vorgelegt werden, eine umfassendere und richtigere Beurtheilung der wissenschaftlichen Thätigkeit und Bedeutsamkeit Erigena's möglich.

Betrachten wir nun die vorliegende Ausgabe näher, so finden wir in ihr

1) die Expositiones des Johannes Scotus über die hierarchia (er schreibt ohne Aspiration ierarchia) coelestis des Dionysius Areopagita, von p. 125—266. Diese Schrift war bisher nie edirt, ja fast ganz unbekannt. Es hat zwar der gelehrte jetzige Domdechant von St. Gallen, Dr. Greith, dieselbe schon vor Jahren aus einem vatikanischen Codex abgeschrieben, aber nur ein Fragment davon erschien bis jetzt gedruckt in Höfler's Werke über die deutschen Päpste (II, 80). Dr. Floß gibt uns nun das Ganze aus drei Handschriften, einer vatikanischen, welche schon Greith copirt hatte, einer Münchner und einer dritten, die der Bibliothek zu Brügge in Belgien angehört.

2) Ebenfalls nie edirt waren die Expositiones super ierarchiam *ecclesiasticam* S. Dionysii, aber auch Dr. Floß konnte davon nur den Prologus libri II^{di} auffinden, welchen

er wiederum aus drei Handſchriften, einer Leipziger, einer vatikaniſchen und einer Pariſer, auf p. 266—268 mittheilt.

3) Nie edirt waren weiter die kurzen expositiones seu glossae in *mysticam theologiam* des Areopagiten, welche aus einem ſehr verdorbenen Wiener Codex mit vieler Mühe von p. 268—284 hergeſtellt werden mußten.

4) Darauf folgt die homilia in Prologum S. Evangelii secundum Joannem, der einzige Ueberreſt von den homiletiſchen Werken des Scotus. Dieſelbe war im Jahre 1841 zum erſtenmale von Felix Ravaiſſon zu Paris aus einem Codex der Alençon'ſchen Bibliothek publicirt, darauf i. J. 1843 von Taillandier zum zweitenmale veröffentlicht worden. Herr Dr. Floß läßt ſie von p. 284 bis 296 zum drittenmale mit einigen Verbeſſerungen des Ravaiſſon'ſchen Textes abdrucken. Der Codex ſelbſt aber ſtand ihm nicht zu Gebot.

5) Von den Commentaren des Scotus über die hl. Schrift, deren ehemals mehrere, namentlich drei Bücher über Matthäus exiſtirten, ſind nur mehr vier Fragmente des Commentars über des Johannes Evangelium übrig. Drei davon ließ ſchon Ravaiſſon aus einem Laoner Codex i. J. 1849 drucken, ein viertes entdeckte erſt Herr Floß in demſelben Codex und theilte alle vier, die drei erſten p. 297 sqq., das vierte p. 1243 mit. Zugleich gab er auf S. 1241 u. 1242 die Reſultate einer neuen Vergleichung des Laoner Codex in Betreff der drei erſten Fragmente.

6) Das bereits oben erwähnte Buch de praedestinatione war bisher einmal i. J. 1650 zu Paris von Mauguin herausgegeben worden. Dr. Floß aber publicirte es von p. 355—440 vielfach verbeſſert, unter Benützung

eines Pariſer Codex aus dem 10ten Jahrhundert. Zugleich ſchickt er dem Texte ein monitum ad lectorem von p. 347 an voraus, worin er das Heterodoxe dieſer Schrift andeutet und die Hauptſtellen aus der Gegenſchrift des B. Prudentius von Troyes mittheilt.

7) Den erſten Rang unter allen Schriften des Scotus nimmt ſein philoſophiſch-theologiſches Hauptwerk de divisione naturae in 5 Büchern ein. Es iſt auch weitaus das voluminöſeſte und umfaßt in vorliegender Ausgabe die Seiten 441—1022. Die erſte Ausgabe davon beſorgte der Engländer Thomas Gale zu Oxford i. J. 1681, einen neuen unverbeſſerten Abdruck veranſtaltete i. J. 1838 Dr. Schlüter zu Münſter in Weſtphalen; Dr. Floß aber verglich mit dem Gale'ſchen Texte vier weitere Codices aus dem 11ten und 12ten Jahrhundert, die er in Paris fand, und ſtellte ſo, nicht ohne große Mühe, einen vielfach verbeſſerten Text her. Ein vorausgeſchicktes Monitum macht auch hier den Leſer auf das Heterodoxe der Schrift aufmerkſam.

8) Eine andere ſpeculativ-theologiſche Schrift des Scotus de egressu et regressu animae ad Deum exiſtirte noch am Ende des 16ten Jahrhunderts in der churfürſtlichen Bibliothek zu Trier, iſt aber jetzt bis auf ein kleines Fragment verloren gegangen, welches zuerſt Dr. Greith in ſeinem Spicilegium Vaticanum i. J. 1838 publicirte. Dr. Floß theilt es auf p. 1023 sq. mit und verglich zu dieſem Zwecke den römiſchen Codex, welchen Greith benützt hatte, auf's Neue.

9) Darauf folgt die von Scotus gefertigte lateiniſche, ſehr buchſtäbliche und darum ſchwer verſtändliche Ueberſetzung der Schriften des Areopagiten von p. 1029—1194.

Dieſelbe war früher ſchon einmal zu Cöln i. J. 1556 gedruckt worden, Floß aber benützte von den vielen noch vorhandenen Codicibus mehrere der beſten und älteſten und konnte ſo auch hier den Text vielfach verbeſſern. Auch ſtellte er dieſer Ueberſetzung den ſchon erwähnten Brief des P. Nicolaus I. an Carl den Kahlen und einen Brief des gleichzeitigen bekannten römiſchen Bibliothekars Anaſtaſius an denſelben König (zum Lobe des Scotus) voran, p. 1025 sqq.

10) Im ſiebenten Jahrhundert ſchrieb der hl. Maximus, Abt in der Nähe von Conſtantinopel und Hauptgegner der Monotheleten († 662) eine Erklärung der loca ambigua (ſchwieriger Stellen) des hl. Gregor von Nazianz. Dieſes Buch überſetzte Johannes Scotus, und ſeine Verſion iſt, freilich etwas verſtümmelt, von Mabillon in einem Codex aufgefunden und dem Thomas Gale mitgetheilt worden, der ſie im Anhange ſeiner obengenannten Ausgabe der Schrift de divisione naturae abdrucken ließ. Daraus entnahm auch Dr. Floß ſeinen Text p. 1194—1222, ohne daß ihm ein Codex zu Gebot geſtanden wäre.

11) Endlich war Scotus auch Verfaſſer ziemlich vieler Gedichte, von denen Angelo Mai in den vatikaniſchen Handſchriften mehrere entdeckt hat. Dr. Floß verglich dieſe Codices aufs Neue und ſtellte ſo unter Beifügung einiger von Andern aufgefundenen Verſe des Scotus den Text von p. 1222—1240 her.

Bei allen dieſen Büchern des Scotus theilt Floß in einem kritiſchen Apparate die verſchiedenen Leſearten der verſchiedenen Codices mit; andere Noten ſind ſehr ſelten. Zu ſeinem Bedauern wurde ſein Wunſch, auch die Commentare des Johannes Scotus zu Marcianus Capella

(einem afrikaniſchen Gelehrten des 5ten Jahrhunderts, der ein im Mittelalter viel benützтes Werk über die ſieben freien Künſte ſchrieb) in ſeine Aufgabe aufnehmen zu können, nicht erfüllt; der Codex, in deſſen Beſitz ein franzöſiſcher Gelehrter (der Benediktiner Pitra zu Solesmes) zu ſein verſicherte, wurde ihm nicht mitgetheilt, dagegen hat Pitra ſelbſt einen Abdruck deſſelben im zweiten Bande des Spicilegium Solesmense zu veröffentlichen verſprochen [1]).

Aber warum fehlt auch die vielbeſprochene Schrift des Scotus de eucharistia oder de corpore et sanguine Domini? Konnte Dr. Floß von ihr auch nicht einen Codex entdecken? Schon Berengar von Tours im 11ten Jahrhundert hat ſich auf eine ſolche Schrift des Scotus berufen und Papſt Leo IX. hat auf der Synode zu Vercelli i. J. 1049 dieſelbe proſcribirt. Dr. Floß hat jedoch nachgewieſen, daß ſchon Berengar irrthümlich eine dem Ratramnus angehörige Schrift unſerem Scotus zugeſchrieben, und deßhalb auch Leo IX. dieſelbe als ſcotiſch cenſurirt habe. Er zeigt weiter, daß gerade diejenigen Worte, welche Berengar aus der angeblichen Schrift des Scotus aushebe, in der des Ratramnus ſtünden, und daß ebenſo das Fragment de S. Eucharistia, welches Ravaiſſon i. J. 1841 herausgab, buchſtäblich in dem Werke des Ratramnus ſich finde [2]). Aber Scotus hat doch, wie wir oben ſahen, Irriges über das hl. Abendmahl gelehrt? Allerdings, aber Floß macht ſehr wahrſcheinlich, daß er dieß nicht in einem beſondern Buche, ſondern in ſeinem Commentar zum Johannes-Evangelium Kap. 6 (wo Chriſtus von ſeinem Leibe und

1) Ueber den erſten Band dieſes wichtigen Sammelwerkes vgl. die Quartalſchrift 1853. Hft. 1. S. 113 ff.

2) Prooem. p. XX—XXII.

Blute ſpricht) und im dritten Kapitel des Commentars zur hierarchia ecclesiastica des Dionys Areopagita gethan habe, weßhalb dieſe Stücke ſpäter vertilgt worden ſeien. Daß aber Scotus auch in jenem Fragmente ſeines Commentars zur hierarchia coelestis, welches Greith und Höfler (ſ. oben) zuerſt mitgetheilt haben, gegen die kirchliche Abendmahlslehre verſtoße, will Dr. Floß in den Noten zu p. 141 in Zweifel ziehen. Ich glaube mit Unrecht. Scotus bekämpft darin allerdings nicht die Kirchenlehre, ſondern die über die Kirchenlehre hinaus gehende materialiſtiſche Auffaſſung des Paſchaſius; aber ſeine Argumente treffen nicht dieſe allein, ſondern zugleich die Kirchenlehre.

Um nichts Nützliches außer Acht zu laſſen, hat Dr. Floß in ſeiner Ausgabe auch eine frühere Abhandlung eines Ungenannten: De vita et praeceptis Joannis Scoti Erigenae, Bonnae 1845 und Schlüter's Praefatio zu deſſen Edition des Scotiſchen Werkes de divisione naturae wieder abdrucken laſſen.

Weil übrigens, wie bereits angedeutet, der vorliegende Band zugleich den 122ſten Theil des Migne'ſchen cursus completus Patrologiae bildet, ſo ſind darin außer den Schriften des Scotus auch noch die Briefe und Dekrete des Papſtes Hadrian II. aufgenommen worden, welche für die Geſchichte des neunten Jahrhunderts in der That von großer Bedeutung ſind. Dr. Floß iſt jedoch nicht auch ihr Herausgeber, und ſie ſind aus der Labbe'ſchen Concilienſammlung blos einfach wieder abgedruckt worden.

Mit Bereitwilligkeit das Verdienſt und den großen Fleiß anerkennend, womit Dr. Floß die Schriften Erigena's edirt hat, müſſen wir leider beifügen, daß ſeine eigene

Befürchtung, der Druck möchte manches zu wünschen übrig laſſen, ziemlich ſtark in Erfüllung gegangen iſt. Nicht nur finden ſich da und dort Druckfehler, ja ſogar in dem Fehlerverzeichniſſe auf p. XXVIII, ſondern was noch viel ſchlimmer und ein großer Mangel auch anderer Bände der Migne'ſchen Publicationen iſt, ungewöhnlich viele Buchſtaben, Punkte und Striche fehlen ganz oder ſind halb abgebrochen und hindern damit den Gebrauch auf eine ſehr läſtige Weiſe. Einzelne Worte werden dadurch ſogar geradezu unlesbar. Viel ſchöner iſt die Ausſtattung des unter

Nr. 2 genannten Werkes. Der gelehrte Herausgeber, Herr Bibliothekar Krabinger, an der Königl. Bibliothek in München, bemerkt darüber gleich im Anfange ſeiner Vorrede, der ſchlimme Zuſtand des Cyprianiſchen Textes ſelbſt in den beſten Editionen habe ihn veranlaßt, mit Hülfe der zahlreichen Handſchriften und Handſchriften-Vergleichungen, die ihm zu Gebote ſtanden, eine neue kritiſche Ausgabe der drei prächtigen Bücher Cyprians: de unitate ecclesiae, de lapsis und de habitu virginum zu veranſtalten. Er benützte dabei

a) einen Würzburger Codex aus dem 7ten Jahrhundert, den älteſten und beſten der in Deutſchland befindlichen,
b) vier Münchner aus dem 8ten bis 15ten Jahrhundert,
c) zwei Bamberger aus dem 11ten Jahrhundert,
d) einen Augsburger aus dem 15ten Jahrhundert, und
e) für das Buch de habitu virginum noch einen St. Emeraner Codex aus dem 9ten Jahrhundert;

außerdem konnte er noch jene werthvolle Collation der Veronenſiſchen, Neapolitaniſchen und vatikaniſchen Codices

benützen, welche in dem der Göttinger Bibliothek gehörigen Exemplare der Manutius'schen Ausgabe Cyprians beigeschrieben ist. Die Variantensammlung des Codex Seguierianus aus dem 6ten oder 7ten Jahrhundert aber theilte ihm Hr. Eduard Wölfflin von Basel mit. Endlich standen ihm auch alle möglichen gedruckten Ausgaben der Werke Cyprians zu Gebote.

Unter Anwendung dieser zahlreichen und theilweise höchstwichtigen kritischen Hülfsmittel ist es gelungen, den ursprünglichen Text so genau als möglich wieder herzustellen. Zugleich ist in den zahlreichen Noten, die unerachtet ihres weit kleineren Druckes ungefähr die Hälfte des ganzen Raumes einnehmen, die gesammte Variantensammlung uns vorgelegt.

So entstand ein kleines Buch, das ungeheuer große Mühe kostete, und das der ohnehin allbekannten Gelehrsamkeit, Ausdauer und kritischen Akribie des Herausgebers [1]) neue Ehre macht. — Um das Nachschlagen solcher Stellen, welche nach der berühmten Baluze'schen Gesammtausgabe der Werke Cyprians citirt sind, in der vorliegenden Handausgabe zu erleichtern, sind je an der rechten Seite des Randes die Baluze'schen Seitenzahlen beigefügt; dagegen vermissen wir oberhalb jeder Seite die Bezeichnung des Buchs und Kapitels, welche hier gerade abgedruckt sind. — Zu den wichtigsten Textesberichtigungen, welche Hr. Krabinger vorgenommen, gehört namentlich die jener Stelle im Buche de unitate ecclesiae, welche sich auf den Primat der römischen Kirche bezieht. Daß der

1) Vgl. unsere Anzeige seiner Ausgabe der Werke des Synesius, in der Quartalschrift 1852. S. 141 ff.

gewöhnliche Text interpolirt und namentlich Aeußerungen, welche Cyprian an andern Orten gemacht, hier eingefügt worden seien, haben schon Baluze u. A. bemerkt, und zugleich darauf hingewiesen, daß diese fraglichen Worte in sehr vielen und gerade in allen alten Handschriften fehlen. Das Gleiche sprach auch der selige Möhler aus in seiner Recension der Katerkamp'schen Kirchengeschichte Bd. I. (Quartalschrift 1823. S. 510 ff.), und es hat nun unser Herausgeber den ächten Text nach allen üblichen Regeln der Kritik sicher gestellt, p. 8—10. Allerdings ist dieser dadurch um einige schöne und kräftige Aussprüche, gerade den Primat betreffend, verkürzt worden, aber auch so enthält er noch immer ein Zeugniß für den einen Centralpunkt in der einigen Kirche, abgesehen davon, daß Cyprian anderwärts, namentlich in seinen Briefen, wiederholt in den deutlichsten Worten das Anerkenntniß des Primates ausdrückt.

Eine zweite Stelle, welche der Herausgeber sehr glücklich berichtiget hat, findet sich in dem Buche de habitu virginum p. 162 unserer Ausgabe. Sie lautet: omnes quidem, qui ad divinum munus et patrium baptismi sanctificatione perveniunt etc. Daß die Codices diese Lesart verlangen, anerkannte schon Baluzius, aber dennoch zog derselbe eine andere, nur von einer einzigen Handschrift gestützte, vor, weil ihm die Worte ad divinum munus et patrium, namentlich das letztere, nicht verständlich erschienen. Krabinger dagegen folgte den Handschriften, nur erklärte er hier ebensowenig wie anderwärts (da er keine exegetischen Noten beigab) den Sinn dieser von Baluze für unverständlich gehaltenen Lesart. Wir fügen deßhalb gleichsam zur Ergänzung und zur Erklärung des neu-

hergeſtellten Textes Folgendes bei: Im Vorausgehenden ſagte Cyprian: „Bei Gott, dem Vater, gibt es zwar viele Wohnungen, aber einige ſind vornehmer als die andern.“ Unter dieſen Satz ſubſumiret er nun: „jeder, der getauft wird, wird einer ſolchen Gnade Gottes des Vaters, d. h. einer Wohnung im Hauſe des Vaters theilhaftig (ad divinum munus et patrium perveniunt), d. h. er wird Mitglied des Reiches Gottes; die Virgines dagegen erhalten die vornehmeren Wohnungen, d. h. ſind die ausgezeichnetſten Glieder in dem Reiche Gottes.

Zum leichteren Verſtändniß einer anderen Stelle auf p. 160 hätte auf I. Cor. 11, 3 hingewieſen werden ſollen, denn wenn man nicht die bezüglichen Worte Pauli im Auge hat, ſo kann man den Cyprianiſchen Satz: dominus vester (nämlich der Jungfrauen) et caput Christus est ad instar et vicem masculi, unmöglich verſtehen.

Weiterhin iſt der Sinn einiger Stellen durch unrichtige Interpunktion verwiſcht, ſo namentlich auf S. 76. Cyprian will hier, wenn man zugleich das Vorausgegangene und Nachfolgende ins Auge faßt, nichts Anderes ſagen, als: „in der Deziſchen Verfolgung ſind Viele abgefallen, ehe ſie eigentlich nur in Gefahr kamen; ſie ſind freiwillig zu den Beamten hingeeilt, um abzuſchwören. Jetzt ſagen ſie freilich zu ihrer Entſchuldigung: „arge Qualen wären ſonſt nachgefolgt“ (sed tormenta postmodum venerant et cruciatus graves etc. p. 76 oben): „aber, fährt Cyprian fort, über Qualen können doch nur diejenigen klagen, welche wirklich einige Schmerzen erduldeten. Nur ſie können ſich und ihre Schwäche damit entſchuldigen. Jene dagegen, von denen oben die Rede war, können keine Narben und Wunden aufweiſen (nunc vero quae vulnera ostendere

victi possunt p. 77)." — Iſt dieß, wie es nicht anders ſein kann, der richtige Sinn und Zuſammenhang, ſo kann auf S. 76 nach dolore unmöglich ein Fragezeichen ſtehen, denn dieſes verändert den Sinn gerade in das Gegentheil. — Freilich haben auch die frühern Editionen hier ein Fragezeichen geſetzt; aber ſicher mit Unrecht.

Etwas weniger, aber immerhin noch beachtenswerth iſt die Verletzung des Sinnes auf S. 12 und S. 130. Hier ſollte nach credit und confidit, und nach gloriatur und invenitur je ein Ausrufungszeichen ſtatt des Strichpunkts ſtehen. Dadurch erſt würde dem Leſer klar, was Cyprian habe ſagen wollen.

Nicht ſelten hätte ein beigefügtes Comma das Verſtändniß merklich erleichtert, z. B. p. 60 nach diem non est; auf p. 15 letzter Zeile nach tenet, auf p. 82 Zeile 11 nach debent und ſo noch öfter, auf p. 39 Zeile 3 muß nach inpius ein Comma ſtehen, dagegen iſt auf p. 71 Zeile 1 durch Einſchiebung eines ſolchen nach jactura das Verſtändniß erſchwert.

Druckfehler ſind uns, außer den von dem Herausgeber ſelbſt notirten, im Texte nur vier aufgeſtoßen: auf p. 10 Z. 1 muß resurrectionem, auf p. 40 Z. 3 tantum ſtatt tantam, p. 67 Z. 3 interrogati ſtatt interrogari geleſen, auf p. 119 nach deus in der fünften Linie ſtatt eines Punktums ein Doppelpunkt geſetzt werden; wir würden aber dieſer Kleinigkeit gar nicht erwähnen, wenn wir nicht wüßten, welch hohen Werth Herr Krabinger ſelbſt auf die größtmögliche Correktheit zu legen pflegt. Möge er uns bald mit noch weitern kritiſchen Ausgaben patriſtiſcher Schriften namentlich der Officia des hl. Ambroſius erfreuen, wozu er bereits Ausſicht eröffnet hat!

irrige Ansichten herrschten, sich neues Licht verbreiten und dieser so dargestellt werden, wie er vom Standpunkte der Kirche, ihrer Lehre und konsequenten Gesetzgebung allein bestimmt werden konnte und bestimmt wurde, manche anscheinend unbedeutende, aber in ihren praktischen Folgen weitgreifende Unrichtigkeit, die durch die neuere Wissenschaft zur Geltung gelangt war, mußte schwinden und durch Zurückgehen auf die eigentlichen Quellen des Rechts vollständig beseitigt werden. Sollen wir für das Gesagte Beweise anführen, so finden wir einen solchen gleich im ersten Abschnitt, der von den Verlöbnissen handelt. Der Hr. Verfasser stellt S. 38 den Grundsatz auf: „zwei Personen, deren ehelicher Verbindung ein, wiewohl voraussichtlich durch Dispens zu hebendes kirchliches Hinderniß entgegensteht, können während der Dauer dieses Hindernisses kein giltiges Eheverlöbniß mit einander eingehen" und fügt dieser Behauptung bei: „Wenn gegen diese Ansicht die geschätztesten Kirchenrechtslehrer ein solches Eheverlöbniß als ein ausdrücklich oder stillschweigend bedingtes Rechtsverhältniß, nämlich von der Bedingung abhängig: „Wenn über das obwaltende Ehehinderniß Dispens ertheilt wird," rechtlich aufrecht erhalten wissen wollen, so läßt sich dieß nur dadurch erklären, daß allgemein verbindliche positive Entscheidungen über diesen in praktischer Hinsicht so wichtigen Punkt in der Zeit, in welcher sie lebten, entweder noch nicht erlassen oder doch noch nicht veröffentlicht und von ihnen gekannt waren. Im sechsten Bande des Thesaurus Resolutionum S. Congregationis Conc. Trid. Romae 1745 sind die betreffenden Entscheidungen der S. Congregatio Conc. Trid. erst einer

allgemeinern Kenntnißnahme zugänglich geworden. Wegen der großen practiſchen Wichtigkeit dieſer Entſcheidungen glauben wir, dieſelben hier wörtlich mittheilen zu müſſen, um ſo mehr als die entgegengeſetzte Anſicht auch noch in der neuern Zeit die allgemein gangbare iſt. In dem erwähnten Bande der Sammlung der Entſcheidungen der S. Congregatio Concilii heißt es Seite 176 u. folg.:

Die Sabbathi 12 Decembris 1733.

Januen. Sponsalium. Inita die 18 Julii proxime praeteriti fuerunt sponsalia inter Julium Pallavicinum et Angelam Mariam Zoagliam, quarto consanguinitatis gradu invicem conjunctos. Biduo post per aliam syngraphamconfirmata fuerunt eadem sponsalia, interposita etiam jurisjurandi religione et adjecta clausula, quae non aderat in priori chirographo, nimirum animo et spe impetrandi a Sede Apostolica dispensationem super impedimento gradus. At litterae Apostolicae hujusmodi dispensationis inscio Julio (ut ipse asserit) sed tamen praeseferentes supplicationem nomine utriusque sponsi, jam ante, videlicet die 15 ejusdem mensis, signatae fuerant, quamvis ad Januensem Civitatem nondum perlatae.

Pallavicinus die 26 ejusdem mensis Julii alia contraxit sponsalia cum Maria Theresia Gropalla, petiitque subinde a Curia Archiepiscopali facultatem celebrandi cum ea nuptias. Sed obstitit Angela Maria Zoaglia, quae die 8 Augusti protulit Pontificias literas circa dispensationem impetratas, et institit, ut Archiepiscopus earum executionem decerneret. Hoc rerum statu definiendum huic Sacrae Congregationi proponitur, an valida fuerint priora sponsalia, quorum executionem urget Angela Maria Zoaglia,

impugnat vero Julius Pallavicinus, proclivior in ea, quae cum altera puella postmodum contraxit.

Similis controversia discussa fuit in Brugnaten. sponsalium. Initis quippe sponsalibus inter conjunctos duplici quarto consanguinitatis gradu sub conditione dispensationis a Sponso impetrandae, sponsus deinde mutata voluntate contendebat, se nulla esse obstrictum obligatione, sed libere posse alteri feminae nubere. Disceptato itaque dubio — An sponsalia substineantur, — Sacra Congregatio die 26 Januarii 1709 respondit — Negative . . .

Caeterum in casu, de quo agitur, considerandum est, tum quod ipse Pallavicinus fatetur sibi dictum fuisse die 12 ejusdem mensis Julii a pronubo se impetraturum celeriter esse Apostolicam dispensationem, tum etiam quod ipsa dispensatio signata fuit die 15 praedicti mensis. Inde vero infert Maria Angela Zoaglia Pallavicinum non fuisse ignarum dispensationis, ac praeterea dispensationem ipsam, statim ac significata fuit, substulisse impedimentum, ita quidem, ut sponsalia postmodum inita die 18 et confirmata die 20 fuerint inter personas, quae jam nullo canonico impedimento nuptias contrahere prohibebantur. Ad hoc tamen respondet Julius litteras Apostolicas non continere dispensationem eo ipso traditam a Pontifice, nec statim tollere impedimentum, sed praeseferre dumtaxat mandatum ad dispensationem indulgendam, proindeque impedimentum perseverare usque dum executor a Pontifice delegatus illud substulerit, juxta tradita per Sanchez de matrim. lib. 8. Disp. 30. num. 12. de Just. de dispensat. lib. 1. cap. 6. num. 340.

Est igitur decidendum

An sponsalia inter Angelam Mariam Zoagliam et Julium

Pallavicinum inita substineantur in casu etc. Negative et amplius.

Nach der Ansicht, daß die Eheverlöbnisse zwischen Personen, deren ehelicher Verbindung ein kirchliches Hinderniß entgegensteht, als bedingte zu behandeln seien, würde diese Entscheidung der Congregation ganz anders haben ausfallen müssen. Denn die Contrahenten bedingter Sponsalien sind, wie dieß eben nachgewiesen worden ist, rechtlich gehalten, während der ganzen Zeitdauer, in welcher die Bedingung schwebt, die Verlobungstreue zu bewahren, so daß jedem andern Verlöbnisse das erste als Hinderniß entgegensteht und der durch den Versuch der Abschließung eines zweiten gekränkte Theil mit seiner Opposition gegen dasselbe, sowie auch gegen die Eheschließung mit der dritten Person nach katholischem Kirchenrechte von dem geistlichen Richter gehört werden muß. Nach der richtigen Ansicht sind jedoch diese Eheverlöbnisse in foro externo ohne alle rechtliche Existenz und es steht daher jedem der Contrahenten frei, beliebig davon abzugehen und ein anderes Eheverlöbniß zu schließen, wie dieß auch in den vorgelegten Fällen von der S. Congregatio Concilii ausdrücklich ausgesprochen ist. Die practische Bedeutung des Unterschieds zwischen den beiden entgegengesetzten Ansichten springt zu sehr in die Augen, als daß es nothwendig wäre, noch besonders dieselbe hervorzuheben." Dieser durch eine klare Entscheidung der Congregatio Concilii unterstützten Berichtigung einer früher bestandenen falschen Ansicht fügen wir ein weiteres Beispiel derselben Art bei, das für die Praxis nicht weniger belangreich ist. Ueber die dispensatio *in forma pauperum* sagt der Hr. Verfasser S. 266: „Es findet sich bei manchen Schrift-

ſtellern der Begriff der canoniſchen Armuth in der vorliegenden Beziehung in einer Weiſe feſtgeſtellt, daß ſchon die nächſten Conſequenzen aus demſelben im Leben Jeden aufs Höchſte überraſchen müſſen. „Canoniſch arm, ſagt man, ſind alle Jene, welche ſich ihre ſtandesmäßige Unterhaltung, wenigſtens zum Theil, durch ein Gewerb, oder durch Führung eines Geſchäftes oder durch Bekleidung eines Staatsdienſtes verſchaffen müſſen. Daher werden auch begüterte Perſonen, die, um ſtandesmäßig leben zu können, Staatsdienſte oder ſonſtige Aemter bekleiden, für welche ſie einen Gehalt beziehen, unter die canonice pauperes gezählt.“ Wie dieſe Regel offenbar in ihrer Allgemeinheit nach der Natur der Sache ſelbſt auf den erſten Blick als unrichtig erſcheint, ſo iſt ſie auch im Widerſpruche mit den ausdrücklichen poſitiven kirchlichen Beſtimmungen. Bekanntlich werden in dem römiſchen Curialſtyle diejenigen Perſonen, welche rückſichtlich unſerer Materie als arm zu betrachten ſind, entſprechend einer ausdrücklichen Beſtimmung des Papſtes Urban VIII., mit den Worten „qui pauperes et miserabiles existunt ac ex suis labore et industria tantum vivunt“ bezeichnet. Vor dem Pontificate Urban VIII. war in den Dispenſen, welche in forma pauperum ertheilt wurden, nur die Clauſel: „N. N. qui pauperes existunt“; weil aber die Petenten ſehr häufig ſich als pauperes erklärten, obgleich ſie nach ihren Verhältniſſen die Dispenstaxe zu bezahlen im Stande waren, ſo ſuchte Urban VIII. durch den angegebenen Zuſatz ſolchen falſchen Angaben vorzubeugen. Es muß hiernach auch dieſer Zuſatz als ſelbſtſtändige geſetzliche Beſtimmung des Ausdrucks pauper in der Clauſel aufgefaßt werden und es kann alſo nur diejenige Perſon, welche miserabilis, ex

suis labore et industria tantum vivens ist, als arm im Sinne des Dispensators betrachtet werden. Besitzt demnach Jemand hinlängliches Vermögen, um sorgenlos, ohne einem sonstigen Erwerbszweig obzuliegen, standesmäßig zu leben, so kann er nicht als arm in der vorliegenden Beziehung angesehen werden, ebensowenig, als in allen andern Beziehungen. Dieses und nichts weiter wird in dem Zusatze zu der ältern Clausel: „et miserabilis, ex suis labore et industria tantum vivens“ gesagt und keineswegs liegt darin der oben angegebene Begriff neuerer Schriftsteller, daß Jeder, welcher zu seiner standesmäßigen Unterhaltung noch sich auf irgend einen Erwerbszweig verlegen müsse, als arm in der vorliegenden Beziehung betrachtet werden könne. Es genügt daher auch der Nachweis dieses Letztern keineswegs zur Verification dieser Clausel und dieß um so weniger, als es ja im Leben nicht selten vorkommt, daß Jemand ex suis labore et industria vivens Reichthümer auf Reichthümer sammelt und selbst mit Leichtigkeit die Dispenstaxe zu bezahlen im Stande ist. Zur Feststellung der Clausel: „pauperes et miserabiles et ex suis labore et industria tantum viventes“, muß der Executor des Dispensmandats insbesondere alle Verhältnisse wohl in Anschlag bringen, nicht nur alle persönlichen Verhältnisse der Petenten, sondern auch die Zeit- und Ortsverhältnisse, indem ja gerade mit Rücksicht auf diese letztern die Schätzung von Wohlhabenheit und Armuth sehr relativ ist. Von diesem Gesichtspunkte kann denn auch die folgende Erklärung Pius VI. vom J. 1788 über unsern Punkt nur unter steter besonderer Rücksichtsnahme auf die eingetretenen Veränderungen in allen socialen Verhältnissen und namentlich auf den dadurch bedingten geringern oder höhern Werth

des Geldes bei Beſtimmung, ob Jemand in der vorliegenden Beziehung als arm betrachtet werden könne, zur Norm genommen werden. Dieſe officielle Erklärung Pius VI. iſt durch eine Anfrage des Erzbiſchofs de Fleury von Tours veranlaßt und lautet alſo: „Vere autem pauperes non utique alii existimantur quam qui adeo miserabiles sunt ut labore manuum et industria tantum vivant; qua fit ut dispensatio in forma pauperum non aliter a Sede Apostolica concedatur, quam si de paupertate dispensandorum constet ex proprii Episcopi attestatione et ea quidem quae exarata sit juxta decretum Urbani VIII, quod nimirum Oratores pauperes et miserabiles existant et ex suis laboribus et industria tantum vivant. Quia tamen illi etiam ita pauperes merito dici possunt, qui aliqua possident bona, hinc non denegatur a S. Sede dispensatio in forma pauperum, etiamsi Oratores bona in capitali possideant valoris scutorum 300 monetae romanae, si ipsi *citra montes* degunt, vel si *ultra montes*, valoris ducatorum auri de camera 300, summam attingentium scutorum 525 dictae monetae. Quod si bona habeant ad quantitatem usque scutorum vel respective ducatorum mille auri de camera, dispensatio nihilominus in forma pauperum conceditur, soluta tamen eleemosyna quae vulgo componenda dicitur scutorum quatuor pro quolibet centenario, quae S. D. noster memorat et vult vel eroganda esse in subsidium pauperum, vel ipsis dispensandis eleemosynae titulo remittenda, si nihilominus eorum conditione inspecta pauperes esse videantur. Amplius vero possidentibus dispensatio in forma pauperum non conceditur, sed sub altera forma.“

Wie man ſieht, iſt der Begriff der canóniſchen Armuth

für die Lehre über die Dispenſationen keineswegs ein ſo weiter und unbeſtimmter, wie man dieß nach unſeren neuern Schriftſtellern glauben ſollte. Zufolge der mitgetheilten formellen Erklärung des Apoſtoliſchen Stuhls, welche unſeres Wiſſens durch keine ſpätere abrogirt iſt, kann diesſeits der Alpen mit geringen Modificationen wegen der nothwendigen Rückſichtsnahme auf die veränderten Verhältniſſe, nur Derjenige als arm betrachtet werden, deſſen Vermögen den Werth von 300 römiſchen Ducaten, oder ungefähr 800 Thaler unſeres Geldes, nicht überſteigt. Die Petenten ſollen jedoch auch noch in forma pauperum dispenſirt werden, wenn ſie zwar nicht mehr nach dem angegebenen Satze als canoniſch arm betrachtet werden können, jedoch ihr Vermögen den Werth von 1000 römiſchen Ducaten oder gegen 2667 Thaler unſeres Geldes nicht überſteigt. In dieſem letztern Falle ſind ſie jedoch gehalten, als Componenda vier Procent von ihrem Vermögen zu bezahlen, inwiefern ihre Verhältniſſe dieß geſtatten; indem andernfalls auch dieſe Auflage denſelben ausdrücklich erlaſſen werden ſoll. Nach dieſen Beſtimmungen iſt auch in den einzelnen Fällen, wo eine Perſon ein beſtimmtes jährliches Einkommen hat, die Frage, ob dieſelbe als arm in der vorliegenden Beziehung zu betrachten ſei, leicht zu beantworten. — Da die Quinquennal-Facultäten der Biſchöfe pro foro externo meiſtens auf dispensationes cum pauperibus beſchränkt ſind, ſo iſt die Wichtigkeit des vorliegenden Punktes in's Auge ſpringend, indem hiernach ſelbſtredend alle derartigen Dispenſen, welche der Biſchof in Kraft der Quinquennal-Facultäten Perſonen ertheilt, welche nicht als canoniſch arm betrachtet werden können, eo ipso nichtig ſind. Die faſt einſtimmige Meinung

der Kirchenrechtslehrer und Moraltheologen, daß auch die in forma pauperum ertheilten päpstlichen Dispensen ungiltig seien, wenn die Petenten sich fälschlich als arm in dem Dispensgesuche dargestellt haben, steht im Widerspruche mit einer Declaration der S. Congregatio Concilii vom 9. September 1679." — Wir könnten von derartigen Erörterungen, die das ursprüngliche, unverkümmerte Recht der Kirche wieder zur allgemeinen Anerkennung zu bringen geeignet sind, noch mehrere aufführen, wollen aber jetzt noch den andern Punkt berühren, dessen wir oben erwähnt haben. Dem unbedingten Zurückgehen auf die ältern Canonisten verdankt das in Rede stehende Werk den weitern Vorzug, daß es für den practischen Seelsorger in hohem Grade brauchbar ist und ihm die Lösung einer Menge von Fällen des practischen Lebens darbietet, über welche man in den gewöhnlichen Bearbeitungen des Eherechts vergebens Aufschluß sucht. Wie in den Werken jener ältern Meister das casuistische Element besonders hervortritt, die Bestimmungen des Rechts mit ebenso großer Ausführlichkeit als Genauigkeit bis in's Einzelnste hinaus durchgeführt und alle nur denkbaren Fälle des Lebens im Geiste der Gesetzgebung zum Voraus gelöst werden, so hat auch der Hr. Verfasser die aufgestellten Hauptsätze immer klar und bestimmt bis in ihre letzten Consequenzen dargelegt und für jede Behauptung die betreffenden Autoritäten genau allegirt, so daß die Praxis wenige Fälle darbieten dürfte, deren gründliche Lösung in seinem Werke nicht zu finden wäre. Zur Begründung des Gesagten verweisen wir auf die Grundsätze, welche der Hr. Verfasser über einen anscheinend minder wichtigen Punkt der seelsorgerlichen Praxis aufstellt. S. 119 sagt er über die

Form der Proclamationen: „Durch den genau begrenzten Zweck des kirchlichen Eheaufgebots ist zugleich die äußere Fassung und der nothwendige Inhalt des Aufgebots selbst gegeben. Was zunächst die persönlichen Verhältnisse der betreffenden Brautleute betrifft, so müssen natürlich alle Bestimmungen in das Aufgebot hineingezogen werden, welche dazu nothwendig sind, die Brautleute den Zuhörern kenntlich zu machen. Als solche Bestimmungen werden in der Regel nur anzusehen sein: Genaue Angabe des Namens, des Geburts- und Wohnorts, der Pfarrei und des Standes der Brautleute, sowie genaue Bezeichnung der Eltern derselben mit specieller Angabe, ob dieselben noch leben oder bereits gestorben sind. Ist die Braut Wittwe, so wird auch die genaue Bezeichnung des frühern Gatten erfordert, indem die Wittwe in der Regel unter dem Namen ihres verstorbenen Mannes mehr gekannt ist, als unter ihrem eigenen, den sie seit ihrer ersten Heirath nicht mehr getragen hat. Auf diese Angaben wird sich das kirchliche Eheaufgebot in Betreff der persönlichen Verhältnisse der Brautleute in der Regel beschränken müssen. Im Allgemeinen ist alles und jedes nicht unumgänglich nothwendige Persönliche, dessen öffentliche Erwähnung die Ehecontrahenten schmerzlich berühren dürfte, im Aufgebote auf's Strengste zu vermeiden, da der Kirche bei Anordnung dieser heilsamen Maßregel Nichts ferner lag, als dadurch Veranlassung zu persönlichen Ehrenkränkungen zu geben. Von diesem Standpunkte des kirchlichen Geistes der Liebe und Schonung wird der Seelsorger in einzelnen Fällen bei der Promulgation von Brautleuten mit nicht zu großer Umsicht zu Werke gehen können. Ohne die äußerste Nothwendigkeit darf nament-

lich in dem Aufgebote keine Erwähnung von der illegitimen Geburt der Contrahenten geſchehen und wenn z. B. die Braut in der öffentlichen Meinung als legitime Wittwe gilt, obgleich ihre frühere Verbindung in Wahrheit nur eine illegitime und unkirchliche war, ſo muß dieſelbe unter dem Wittwennamen, unter welchem ſie allgemein bekannt iſt, kirchlich ausgerufen werden. Es muß ferner in der öffentlichen Eheverkündigung ausgedrückt werden, daß das ſo eben ergehende Aufgebot das erſte, oder zweite, oder dritte und letzte ſei, damit Perſonen, welche von einem Ehehinderniſſe Kenntniß haben, oder aus irgend einem Grunde ſich zur Oppoſition gegen die Eheſchließung berechtigt glauben, nicht etwa aus Unkenntniß verſäumen, rechtzeitig die geeigneten Schritte zu thun. Aus demſelben Grunde muß der Umſtand, daß Dispens in Betreff des Aufgebots ertheilt ſei — nämlich in dem erſten und einzigen Aufgebote, wenn über zwei Proclamationen, und in dem zweiten Aufgebote, wenn nur über eine Proclamation dispenſirt iſt — beſonders hervorgehoben werden. Die große Bedeutung, welche das öffentliche Aufgebot in der Regel auf die aufgerufenen Brautleute in den Fällen hat, wo die Ehe ſelbſt nicht zu Stande kommt, begründet für den Pfarrer die ſtrenge Pflicht, nur auf das ausdrückliche Anſuchen der Brautleute ſelbſt und erſt nachdem er ſich Gewißheit darüber verſchafft, daß die Brautleute mit der erforderlichen Freiheit in die eheliche Verbindung einwilligen, zur Vornahme der Proclamationen zu ſchreiten. Aus derſelben Rückſicht iſt das Aufgebot zu unterlaſſen, wenn der Ehe ein Hinderniß entgegenſteht; jedoch wird in dieſem letzten Falle die Anticipation der Proclamationen durch die Dringlichkeit der Umſtände gerechtfertigt erſcheinen,

wenn die moraliſche Gewißheit vorliegt, daß das Ehehinderniß am Schluſſe der Proclamationszeit durch Dispens gehoben ſein werde". Sodann legt der Hr. Verfaſſer ausführlich die Gründe dar, welche den Biſchof von allen und die, welche ihn von einzelnen Proclamationen zu dispenſiren berechtigen.

Indem wir hiemit unſere kurze Anzeige beſchließen, empfehlen wir das genannte Werk ganz beſonders den praktiſchen Seelſorgern und wünſchen demſelben eine große Verbreitung, die es in jeder Beziehung verdient.

Kober.

4.

Handbuch der Philoſophie für die Schule und das Leben. Bearbeitet von **C. Greith**, Domdekan, Official und Direktor der ſt. galliſchen Stiftsbibliothek, Profeſſor am philoſophiſchen Kurſe daſelbſt, und P. **Georg Ulber**, Kapitular des Stiftes Einſiedeln und Profeſſor der Philoſophie am dortigen Lyzeum. I. Band, die analytiſche Philoſophie. Erſte Abthlg: Propädeutik oder Einleitung in die Philoſophie. Freiburg im Breisgau. Herder'ſche Verlagshandlung, 1853. IX S. und 148 S. gr. 8. Preis 45 kr.

Die Verfaſſer des vorliegenden Handbuches wollen dem Vorwort zufolge die Philoſophie der alten chriſtlich-germaniſchen Zeit mit den wirklichen Fortſchritten der Philoſophie der neuern Zeit vermitteln. Dieſes Streben iſt lobenswerth, ja ſogar unumgänglich nöthig. Auch wir ſind derſelben Anſicht. Denn will man Glauben und

Wiſſen auf der Grundlage der Thatſachen des Selbſtbewußtſeins wirklich verſöhnen, ſo iſt die Rückkehr zum reinen Theismus ſonder Zweifel ein Poſtulat. Die Philoſophie der Verfaſſer „treu dem wahren und lebendigen Gott", findet mit Recht „ungleich größere Schwierigkeit in das allgemeine und unbeſtimmte Weſen eine Bewegung zu verlegen und aus dem blinden bewußtloſen Sein die nach Ideen geordnete wirkliche Welt abzuleiten, als dieſes Weltweſen und die ihm entſprechende Idee auf den letzten tranſcendenten Grund aller Bewegung, Ordnung und Zweckbeſtimmung — auf Gott, den abſoluten Geiſt zurückzuführen; größer erſcheint ihr das Kreuz für den Verſtand, die Welt als einen Abfall der Ideen von ſich oder aus einem Ueberſpringen der logiſchen Idee ins Andersſein zu erklären, als ſie hervorgegangen aus dem Schöpfungsakte Gottes ſich vorzuſtellen, und unendlich unbegreiflicher fällt ihr, wie das anfänglich blinde Sein durch den Weltproceß zum abſolut perſönlichen Weſen werden könne, als den Abſoluten vor aller Weltwerdung in ſeiner inneren Selbſtoffenbarung ewig in ſich vollendet an der Spitze des Syſtems und aller Bewegung nach außen aufzufaſſen (S. VII u. VIII)". — Uebrigens wollen die Verfaſſer hiemit ein Handbuch liefern, welches der ſtudierenden Jugend als Leitfaden dienen ſoll, und zugleich den Anforderungen der Wiſſenſchaft in Betreff der möglichſt reichhaltigen Zuſammenfaſſung des Inhalts zu entſprechen ſich beſtreben wird (S. VIII u. IX).

Der Verfaſſer der hievon erſchienenen Propädeutik ſucht nun in einer allgemeinen Einleitung den Begriff, die Nothwendigkeit und die Gliederung der Philoſophie zu ermitteln. Die Aufgabe der Propädeutik iſt (S. 4 §. 6): „I. die

Begriffsbeſtimmung der Philoſophie, oder die Philoſophie nach ihrem Begriffe, II. die Stellung der Philoſophie oder die Philoſophie nach ihrer Relation, III. die Gliederung der Philoſophie, oder die Philoſophie nach ihrer Encyclopädie." In der I. Abth. beſpricht ſodann der Verfaſſer „die Philoſophie nach ihrem Begriffe". Er ſagt (S. 5, §. 9): „Wir können die Philoſophie wörtlich, ſächlich und geſchichtlich oder nach ihrem Worte (Nominaldefinition), nach ihrem Inhalte (Realdefinition) und nach ihrer geſchichtlichen Entwicklung (hiſtoriſche Definition) beſtimmen." In dem I. Hauptſtück der I. Abth. gibt er „die Begriffsbeſtimmung nach ihrem Worte". S. 6 §. 11: „In dem Worte — Philoſophie — liegen die beiden Begriffe Weisheit und Liebe mit dem Geſammtbegriffe — Liebe zur Weisheit verbunden." Gut bemerkt der Verfaſſer: „die Weisheit ſchließt die Erkenntniß der Wahrheit und zugleich die Anwendung der erkannten Wahrheit im ſittlichen Leben des Menſchen in ſich" (= die Tugend). Denn (S. 9) „der Weiſe will das Wahre zugleich als das Gute". (S. 11): „Daß die Philoſophie, wie ſie wirklich betrieben wird, ſich ausſchließlich auf das Gebiet der reinen Wiſſenſchaft zurückgezogen, und die Ausbildung des ſittlichen Lebens ihrer Alumnen völlig unberückſichtigt läßt, muß als ein Abfall von ihrer urſprünglichen Bedeutung und Beſtimmung angeſehen werden." Mit treffendem prakiſchem Geſchick zeigt nun der Verfaſſer (von §. 16—22) „die ſubjektiven Bedingungen", die bei demjenigen vorausgeſetzt werden müſſen, der ſich dem Studium der Philoſophie zu widmen gedenkt. Dieſelben ſind a) die Receptivität, „das Vermögen des menſchlichen Geiſtes, höhere Vernunfterkenntniſſe in ſich aufzunehmen, zu faſſen und zu verſtehen (S. 11 f.)".

Zuerſt entwickelt ſich das ſinnliche Erkenntnißvermögen, dann die Verſtandeserkenntniß und zuletzt die Vernunfterkenntniß. „Das wiſſenſchaftliche Erkennen bezeichnet die Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes, worin der Verſtand mit der Vernunft und dieſe mit jenem harmoniſch verbunden, um einen Gegenſtand klar, vollſtändig und aus ſeinem letzten Grunde und Weſen zu erkennen.“ Schön bemerkt der Verfaſſer (S. 13): „der Verſtand ohne die *Mit*wirkung der Vernunft mißſtaltet die Philoſophie zu einem leeren und abſtrakten Formalismus, dem keine höhere Idee innewohnt, und die Vernunft ohne Mitwirkung des Verſtandes geht im Gebiete der Wiſſenſchaften Irrlichtern und Phantomen nach. Die vereinte Kraft der Intelligenz, d. h. die Vernunft mit dem Verſtande verbunden, iſt daher das Organ der philoſophiſchen Wiſſenſchaft.“ b) Die zweite ſubjektive Bedingung iſt „die Selbſtthätigkeit der Intelligenz, das Aufgefaßte in ſich zu verarbeiten, zu prüfen, anzureihen und wieder eigenthümlich in ſich auszubilden“ (§. 18. S. 13—14). Wir können es uns nicht verſagen, hierüber eine paſſende Bemerkung des Verfaſſers für unſere Zeit mit Stillſchweigen zu übergehen (S. 14 f.): „die Selbſtthätigkeit des Geiſtes in dem Streben nach der philoſophiſchen Wiſſenſchaft darf nicht von vornherein durch dieſe oder jene Auktorität, durch dieſes oder jenes Statut oder Geſetz, Meinung oder Convention der Menſchen gebunden oder mit Beſchlag belegt werden. Damit iſt aber nicht geſagt, daß der Studierende der Philoſophie mit jener geiſtloſen Borniertheit behaftet ſein dürfe, welche jede Auktorität und jedes Geſetz oder das poſitiv Gegebene, kurz — alles was nicht unmittelbar ſeiner Vernunft entſtrömt, geradezu verneinet und verwirft.“ „Das gründliche Studium

bewahrt „aber auch“ vor jener geistigen Borniertheit, welche die Philosophie für eine unheilbringende Beschäftigung des menschlichen Geistes oder für einen Abfall von der Demuth des Glaubens erklärt. Was wäre das für eine Wissenschaft, die in ihren Resultaten mit der wahren Religion in Widerspruch käme, da die ewige Vernunft sich auch in ihren Offenbarungen gleich bleibt, und in der übernatürlichen wie in der natürlichen Offenbarung sich übereinstimmend darstellt, wenn letztere richtig verstanden wird.“ c) Die dritte subjektive Bedingung ist endlich „die reine Liebe zur Weisheit oder die uneigennützige Liebe zur Wissenschaft des Wahren und deren Darstellung im Guten durch die Handlungen des sittlichen Lebens“. (S. 15. §. 20—22). Denn der sittliche Wille „unterstützt die Vernunft in der Erkenntniß und Erforschung der höheren Wahrheit“ (S. 19). Am Schlusse dieses Hauptstückes bestimmt der Verfasser sodann die Philosophie nach ihrer Wortbedeutung als „ein reines Streben nach Weisheit, um durch die Freithätigkeit der Intelligenz und des Willens, die Wissenschaft der Wahrheit und die ihr entsprechende harmonische Ausbildung im sittlichen Leben zu erlangen“ (§. 23).

Im II. Hauptst. der I. Abth. bespricht der Verf. „die Begriffsbestimmung der Philosophie nach ihrem Inhalte“. Er untersucht (§. 24): a) Was in ihr erkannt wird oder ihr Gegenstand. b) Wie es erkannt wird oder die Erkenntnißart (nämlich in der Form der Allgemeinheit, der Nothwendigkeit und der Unbedingtheit). c) Die Einheit beider Momente oder die wissenschaftliche Kunstform. — Die Objekte der Philosophie sind nach dem Verf.: der Mensch, die Welt (Natur) und Gott (§. 25—31). Allerdings waren diese drei Objekte bisher der gewöhnliche

Inhalt der Philoſophie. Doch dürfte mit ihnen der ganze Inhalt des Selbſtbewußtſeins und aller Wirklichkeit noch nicht bezeichnet ſein. Denn erwägt man, daß der Menſch die Syntheſe von Geiſt und Natur (Leib) iſt, und daß die Natur für ſich auch außer dem Menſchen beſteht, ſo wird die Vernunft unwillkürlich zur Ahnung hingetrieben, daß ebenſo ein naturfreier (reiner) Geiſt exiſtiren könne. Auch findet die Vernunft faſt in allen Religionsſyſtemen den Glauben an reine Geiſter vor. Es dürfte demnach nicht unzweckmäßig ſein, auch die Lehre von den reinen Geiſtern als Vorbereitung zur chriſtlichen Offenbarungsphiloſophie in die Reihe der Erkenntnißobjekte der profanen Philoſophie aufzunehmen. — Mit Recht hebt der Verf. hervor, daß das Selbſtbewußtſein des Menſchengeiſtes der Ausgangspunkt der Philoſophie iſt. Im §. 26 ſagt er: „der Menſch hat das Bewußtſein ſeines eigenen Seins und nimmt dieſes als Vorausſetzung und Ausgangspunkt zu jeder weiteren Bewegung ſeines Denkens und Erkennens.“ Im §. 37 endlich beſtimmt er die Philoſophie nach ihrem Inhalte „als die Wiſſenſchaft von Gott, dem Menſchen und der Welt, und da dieſe in ihrer Idee erkannt werden ſollen, als die Wiſſenſchaft der Ideen, welche allgemeine, weſentliche und unbedingte Erkenntniſſe anſtrebt, und ſie im ſyſtematiſchen Zuſammenhange darſtellt“.

Im III. Hauptſtücke der I. Abth. gibt der Verf. „die Begriffsbeſtimmung der Philoſophie nach ihrer geſchichtlichen Entwicklung“ (§. 38—58). S. 31: „So verſchieden die Geſichtspunkte waren, von denen aus im Laufe der Zeiten die Idee der Philoſophie von denkenden Männern aufgefaßt wurde, ſo verſchieden ſind auch ihre Syſteme und nach dieſen Syſtemen die Begriffsbeſtimmung der

Philoſophie ausgefallen." Er ſtellt nun in Kürze die Syſteme der wichtigſten Denker dar, und gibt hierauf oder entwickelt ſelber demzufolge ihre Begriffsbeſtimmung der Philoſophie. Dieſe Abhandlung iſt äußerſt gelungen und intereſſant. Da dieſe Parthie für die Leſer ſehr inſtruktiv iſt, ſo wollen wir die Begriffsbeſtimmungen der Philoſophie der bedeutendſten Denker der ältern und neuern Zeit aufführen.

1) „Nach den orientaliſchen Syſtemen iſt die Philoſophie die Erkenntniß, wie die Dinge aus dem Urweſen durch Emanation hervorgegangen ſind und nach vollendetem Lebenscyklus wieder in daſſelbe zurückkehren" (S. 33). 2) Nach den griechiſchen Syſtemen beſteht die Philoſophie a) „nach der Auffaſſung der joniſchen Naturphiloſophen in einem über die gemeine Anſchauungsweiſe ſich erhebenden Verfahren, den Urſprung der ſichtbaren Natur aus einem beſtimmten Grundelemente oder Principe zu erklären" (S. 34). b) Nach Pythagoras iſt ſie „das Streben, das Weſen, die Form und das Wechſelverhältniß der Dinge aus Zahlen und deren Combination zu erkennen und zu deuten" (S. 34). c) Nach der eleatiſchen Schule wäre ſie „die Lehre von dem Einen, ewigen und unveränderlichen Sein (Alleinslehre) im Gegenſatze der Erkenntniß der erſcheinenden Dinge, deren Werden und Vergehen, Sein und Nichtſein, Veränderung und Wandel bloßer Schein ſind, gehalten an die untrügliche Erkenntniß des reinen Seins" (S. 35). d) „Im Geiſte der ſokratiſchen Lehren iſt die Philoſophie das Streben, auf dem Wege der Selbſterkenntniß die wahre Erkenntniß Gottes und der Tugend zu gewinnen, und dadurch den Menſchen zur Erreichung eines unſterblichen Lebens ſittlich gut und gottähnlich zu

machen" (S. 36). — e) „Im Geiſte des platoniſchen Syſtemes iſt die Philoſophie zu beſtimmen als die Wiſſenſchaft der Vernunft von Gott als dem wahrhaft Seienden und den Ideen, aus welchen die wahren Erkenntniſſe der Natur und des Menſchen als eines moraliſchen und politiſchen Weſens oder eines Gliedes der ſittlichen und bürgerlichen Ordnung im Staate abzuleiten ſind" (S. 38). f) Nach Ariſtoteles wäre ſie „die auf dem Boden der Erfahrung kritiſch und reflektirend gewonnene Summe von Erkenntniſſen über das abſolute Sein — Gott — und die von ihm geſetzten Principien (Kategorien) der Dinge, über die Welt und den Menſchen als eines ſittlichen und rechtlichen Weſens unter der Grundanſicht, daß die menſchliche Intelligenz in der Erkenntniß der Dinge auf die Ermittlung und Erreichung des ſchlechthin Wahren und Guten verzichten und ſich mit der Erkenntniß des relativ Wahren und Guten begnügen müſſe" (S. 41). — 3) „Nach der übereinſtimmenden Anſicht der Scholaſtiker kann die Philoſophie beſtimmt werden als die auf der Grundlage des chriſtlichen Glaubens gewonnene ſyſtematiſche Erkenntniß der Vernunft von Gott, der Welt und dem Menſchen und ihren gegenſeitigen Beziehungen" (S. 43). — 4) Neuere Philoſophie. a) „Im Sinne und Geiſte des Carteſius iſt die Philoſophie das wiſſenſchaftliche Beſtreben, auf dem Wege des Zweifels an jeder vorausgeſetzten Wahrheit im Selbſtbewußtſein das erſte Criterium der Gewißheit und in der Idee Gottes den Realgrund der Wahrheit zu gewinnen, aus dem allerrealſten Weſen ſodann die gegenſätzlichen und geſchaffenen Subſtanzen von Sein und Denken, oder Körper und Geiſt, und Leib und Seele, und ihr gegenſeitiges Verhältniß zu erkennen und zu beſtimmen"

(S. 44). b) Nach Spinoza ist sie „die Wissenschaft von Gott der Einen unendlichen Substanz, von welcher Denken und Ausdehnung als nothwendige Grundbestimmungen, die Einzeldinge aber als bloße Modificationen und Accidenzen aufzufassen sind, und welche Alleinslehre der praktischen Philosophie die maaßgebenden Bestimmungen über Freiheit, Gutes und Böses, Glückseligkeit und Bestimmung des Menschen ertheilt" (S. 46). c) Nach Leibnitz ist sie „die Wissenschaft von Gott als der einen Urmonas und des Universums als der Summe aller anderen, mit Gott verbundenen, unter sich aber unabhängigen Monaden, welche durch eine vorherbestimmte Harmonie zu dem übereinstimmenden Ganzen des Weltalls verbunden sind" (S. 47). d) Nach Kant ist sie „die kritische Untersuchung über das gesammte Erkenntnißvermögen des Menschen und aller in ihm liegenden Kräfte, Gesetze und Formen, oder Prüfung über die Möglichkeit und die Bedingungen der sinnlichen, verständigen und übersinnlichen Erkenntnisse mit dem Resultate, daß in den sinnlichen Erkenntnissen nicht das Ansich, sondern nur die Erscheinung der Dinge, in den übersinnlichen aber die metaphysischen Ideen nicht erkennbar, sondern als bloße Postulate der praktischen Vernunft nachzuweisen sind" (S. 49). e) Nach J. G. Fichte ist sie „die Wissenschaft von dem Wissen schlechthin; die Wissenschaftslehre oder die Construktion des Selbstbewußtseins und die Deduktion aller geistigen Erkenntnisse, Gesetze und Vermögen, so wie der sinnlichen Anschauungen und deren Objekte aus demselben, mit dem Endresultate, daß für das Wissen die Außenwelt nur als intellektuelle Täuschung und die Idee Gottes nur in der Allgemeinheit einer moralischen Weltordnung erscheine" (S. 52). f) Nach

Schelling ist sie „die Wissenschaft des Absoluten, deren Organ die intellektuelle Anschauung oder der absolute Erkenntnißakt der Vernunft ist, vermöge welcher das Absolute selbst als die Indifferenz des Idealen und Realen und alles Endliche als quantitative Differenzirung des Realen und Idealen aus der absoluten Substanz oder höhern Einheit beider abgeleitet werden kann" (S. 53). g) „Nach Jakobi hat die Philosophie die Aufgabe, alle Erkenntnisse auf die unmittelbare Gewißheit des Gemüthglaubens zu beziehen und daraus zu begründen" (S. 54). h) Hegel selbst bestimmt die Philosophie „als die Wissenschaft der Vernunft, sofern sie ihrer selbst als alles Seins bewußt wird" (S. 56). Der Verfasser macht nun einen Rückblick auf die historische Bestimmung der Philosophie (§. 59). Er findet „den tiefern Grund, aus welchem die Verschiedenheit der philosophischen Systeme abgeleitet werden kann: 1) in der Unendlichkeit der Idee der Philosophie und ihres Inhaltes, 2) in der Eigenthümlichkeit und Beschränktheit des jeweilen philosophirenden Geistes, und 3) in der Mannigfaltigkeit des Weges, der Verfahrungsweise oder Methode, die eingeschlagen werden kann, um die Aufgabe der Philosophie zu lösen." Auch wir finden in diesen Momenten einen Grund der Verschiedenheit der philosophischen Systeme; doch meinen wir, daß auch noch ein anderer Grund hinzukömmt, und dieser ist: die Verschiedenheit des Standpunktes der Speculation selbst. Allerdings begründen die verschiedenen, vom Verfasser angeführten Verfahrungsweisen, welche dem forschenden Geiste sich darbieten, die Erkenntniß der Wahrheit zu erreichen „als: (§. 62) der Philosophirende kann entweder vom Sinnlichen ausgehen, um zum Uebersinnlichen zu gelangen, oder aber

den entgegengesetzten Weg einschlagen; er kann ferner vom Zweifel beginnen, und zu den möglichst gewissen Sätzen emporsteigen, oder umgekehrt von unmittelbar gewissen Wahrheiten anheben und von ihnen aus das ganze übrige Gebiet der Erkenntniß beleuchten und erklären," — eine Verschiedenheit in den Systemen, aber mehr eine formelle, als eine wesentliche. Denn gesetzt: ich stehe auf dem dualistischen Standpunkte, wo Geist und Natur und also auch Gott und Welt wesentlich verschieden sind: so komme ich zu demselben Resultate, ich mag jetzt von der Betrachtung der sinnlichen Natur ausgehen, und alsdann zum Uebersinnlichen: zum Geist und zu Gott emporsteigen, oder umgekehrt. Die beiden Systeme, welche sich auf diesen zwei Wegen ergeben, werden blos formell, aber nicht wesentlich verschieden sein. Wahrscheinlich wird der Verfasser diesen Punkt erst in der Dialektik vollständig besprechen. Indeß dürfte es nicht unzweckmäßig sein, wenn bereits in der Propädeutik der Philosophie es erörtert würde: wie vielerlei Standpunkte in der Speculation denkbar sind? und wenn nach gewonnenem empirischen Bewußtsein von Geist, Natur und Gott in der Anthropologie, auf dieser Grundlage alsdann in der Dialektik der wahre Standpunkt der Speculation begründet würde. Vorläufig hievon in der Propädeutik Erwähnung zu thun, scheint uns deßhalb nöthig, weil der jeweilen eingenommene Standpunkt der Speculation bereits einen Einfluß auf die Reconstruktion der Anthropologie selber übt. Denn so gestaltet sich die Anthropologie wesentlich anders auf dem monistischen (z. B. hegel'schen) oder monadistischen Standpunkte, als auf dem dualistischen. Auch würde es hiedurch in der Propädeutik noch begreiflicher, weßhalb die historische Begriffsbestim-

mung der Philoſophie ſo verſchieden iſt. — Uebrigens iſt die Verſchiedenheit der philoſophiſchen Syſteme auch noch bedingt durch die Verſchiedenheit der Erkenntnißprincipien.

In der II. Abth. betrachtet der Verfaſſer „die Philoſophie nach ihrer Relation.“ (S. 60.) Sie ſteht zuerſt mit unſerm Bewußtſein „als der ſubjectiven Grundlage der Ideen, als auch nach Außen mit der objectiven Darſtellung derſelben in den Wiſſenſchaften, den Künſten und Lebenshandlungen der Menſchen in Beziehung“ (§. 63). Im erſten Abſchnitte des I. Hauptſtückes der II. Abth. beſchreibt der Verf. deßhalb die Stufen des Bewußtſeins. Er unterſcheidet a) die niederſte Stufe — das empiriſche Bewußtſein (§. 66), b) die höhere Stufe — das reflektirende Bewußtſein (§. 67), wo die Fragen erhoben werden „über das was, woher und wozu der Dinge.“ „In dieſem Kreiſe des reflektirenden Bewußtſeins beginnt die Philoſophie ſich über das gemeine (gewöhnliche) Bewußtſein erhebend“ (S. 64). c) Die höchſte Stufe des Bewußtſeins „iſt die Stufe des ſpeculativen oder wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins und Erkennens in der Sphäre der Vernunft“ (§. 71). Im I. Abſchnitte des II. Hauptſtückes der II. Abtheilung beſtimmt der Verfaſſer ſodann „die Beziehungen der Philoſophie zu den Stufen des Bewußtſeins.“ — Beide Hauptſtücke enthalten viele treffliche Bemerkungen. „Mit dem Rückblick auf die drei Entwicklungsſtufen des Bewußtſeins“ zeigt der Verfaſſer nun:„ poſitiv, was in Wahrheit den Namen Philoſophie verdiene, und negativ, was hinwiederum dieſen Namen nur fälſchlich an der Stirne trage“ (S. 70). 1) Die negative Beſtimmung der Philoſophie lautet dahin: ſie iſt nicht zu verwechſeln: a) „mit dem Vielwiſſen, welches ein grund- und zuſammenhangsloſes Erkennen bezeichnet

(§. 75). Solches findet auf der ersten Entwicklungsstufe des Bewußtseins statt, wo die sinnliche Vorstellung und Gedächtnißkraft vorwaltet." b) Ebensowenig ist sie Sophistik, „die auf der mittleren Entwicklungsstufe stehen bleibend, den Verstand von der Vernunft und dem Gemüthe losreißt" (§. 76). c) Auch ist sie nicht der Philosophismus der neuesten hegel'schen Schule. — 2) Was die positive Bestimmung der Philosophie betrifft, so sagt der Verfasser: „Während die Philosophie ihrer Idee nach identisch ist mit dem Urwissen der absoluten Vernunft, bleibt die Philosophie in der Wirklichkeit auf das Streben angewiesen: Gott, die Welt und das Ich so zu erkennen, wie sie im absoluten Wissen Gottes erkannt sind" (§. 81). — Im II. Abschnitte der II. Abtheilung hierauf behandelt der Verfasser im I. Hauptstücke: „die äußere Beziehung der Philosophie zu den übrigen Wissenschaften" (als zur Mathematik, zu den Erfahrungswissenschaften und zu den Berufswissenschaften); im II. Hauptstücke zur „Kunst" und im III. Hauptstücke zum „Leben" (§. 83 — §. 127). Hieraus beweist er den besonderen Werth der Philosophie.

In der III. Abtheilung endlich bespricht der Verfasser: „die Gliederung der Philosophie" (§. 128). Hier bemerkt er mit Recht (S. 129): „Wird der Begriff der Philosophie irrig und schief bestimmt, wird der Eintheilungsgrund einseitig aufgestellt, werden in Folge dessen die Theile oder Glieder der Philosophie unvollständig oder gegen die Ordnung der natürlichen Reihenfolge, der Ueber- und Unterordnung aufgezählt, so muß die Gliederung dieser Wissenschaft nothwendig unganz und einseitig ausfallen." Er gibt nun im ersten Hauptstück dieser III. Abth. „eine Kritik der bisherigen Eintheilungen der philosophischen Wissen-

ſchaft" — nach Plato, Ariſtoteles, nach der Leibnitz-Wolfiſchen Schule, nach Kant, Fichte, Schelling und Hegel (§. 129—134). Dieſe Kritik bietet vieles Inſtruktive und iſt ſcharfſinnig durchgeführt. — Im II. Hauptſtück der beſagten III. Abth. ſucht er den richtigen Eintheilungsgrund für die philoſophiſche Wiſſenſchaft auszumitteln (S. 138): „So verſchieden die Methoden ſind, die früher bei der philoſophiſchen Wiſſenſchaft angewendet wurden, ſo verſchiedenartig wird auch der Grund zu ihrer Eintheilung beſtimmt worden ſein." Deßhalb prüft der Verfaſſer zuerſt dieſe Methoden (§. 136 bis §. 139), nämlich die dogmatiſche, ſkeptiſche und eklektiſche Methode. Er beſtimmt als die wahre Methode die wiſſenſchaftliche (§. 140), „welche alle jene Methoden als organiſche Funktionen des denkenden Geiſtes untereinander verbindet und jeder die richtige Stellung im Ganzen anweist." Im Fernern bezieht die wiſſenſchaftliche Methode „nach der Doppelrichtung ihrer eigenen Thätigkeit das Mannigfache der Erfahrung auf die geiſtige Einheit, und verfolgt dagegen dieſe in der Vernunft ſich kundgebende höchſte Einheit in der organiſchen Mannigfaltigkeit ihrer Offenbarungen" (§. 141). „Dieſe geiſtige Einheit iſt die oberſte Idee, die Idee Gottes, als des abſolut perſönlichen Weſens, und Princip alles Seins und Denkens, worin die Intelligenz nicht nur den letzten Zielpunkt für ihre aufſteigende Bewegung, ſondern für ihre abſteigende auch den Anfangs- und Ausgangspunkt aller weitern Entwicklung der Wiſſenſchaft erkennt" (§. 142). „Der richtige Eintheilungsgrund der philoſophiſchen Wiſſenſchaft kann ſonach weder in dem erkennenden Subjekte, noch in dem zu erkennenden Objekte ausſchließlich, ſondern muß vielmehr in der wiſſenſchaftlichen Vermittlung beider, d. h.

in jener Doppelbewegung des denkenden Geiſtes liegen, welche den ganzen Inhalt des Subjekts und des Objekts auf die oberſte Idee zurückführt und aus ihr wieder entfaltet." „Der richtige Eintheilungsgrund kann daher nur in der analytiſchen und ſynthetiſchen Form und Richtung liegen, nach welcher die menſchliche Intelligenz das Subjektive mit dem Objektiven vermittelnd ſich zur Aufgabe ſtellt, auf dem Grunde der Erforſchung ihrer Selber bis zum oberſten Princip der Gewißheit in der Erkenntniß vorzudringen, und von dieſem aus ſodann die ganze Wirklichkeit nach ihrem letzten Grunde und Zwecke zu erklären." „Die Eine philoſophiſche Wiſſenſchaft zerfällt demzufolge in die analytiſche und ſynthetiſche Philoſophie, die erſte wird mehr die Vorſchule, die zweite mehr die eigentliche Philoſophie ſein" (§. 143). Im III. Hauptſtück der III. Abtheilung geſchieht ſodann die weitere Eintheilung der Philoſophie (§. 144—147). Wir wollen nur noch eine Ueberſicht der Theile der Philoſophie nach der Gliederung derſelben vom Verfaſſer (§. 148) beifügen:

„A. Die Propädeutik oder Einleitung in die Philoſophie. B. Die Philoſophie ſelbſt: I. Die analytiſche: 1) die Anthropologie oder Lehre vom Menſchen, 2) die Logik oder Denklehre, 3) die Dialektik oder Erkenntnißlehre. II. Die ſynthetiſche Philoſophie: 1) die Metaphyſik oder die Philoſophie des Wahren: a) Theologie oder Gotteslehre, b) Ideologie oder Ideenlehre, c) Kosmologie oder Weltlehre; 2) die praktiſche Philoſophie, oder die Philoſophie vom Sittlich-guten und vom Rechte: a) die Moralphiloſophie oder Ethik, b) die Rechtsphiloſophie oder Juridik. 3) die Aeſthetik oder die Philoſophie vom Schönen. III. Die Religionsphiloſophie oder die Philoſophie von der Rückbeziehung und Wiederver-

bindung der vernünftigen Kreatur mit Gott.“ Was dieſe Eintheilung der Philoſophie vom Verfaſſer in die analytiſche und ſynthetiſche betrifft, ſo haben wir nichts Beſonderes dagegen einzuwenden. Im Gegentheile ſind wir durch unſere Forſchungen auf dieſelbe hinausgekommen, jedoch mit einigen divergirenden Modificationen in der Durchführung. Nur dürften Viele die Religionsphiloſophie bereits mit der rationalen Theologie verbunden wiſſen wollen (dem §. 143 zufolge). In der Lehre von der Eintheilung der Philoſophie ſind, ſowie es uns dünkt, die originellſten Auffaſſungen des Verfaſſers enthalten. — Auch hat der Verfaſſer ſonſt durchgängig treffende Beiſpiele zur Erläuterung der Begriffe gewählt. Es iſt demnach dieſe Propädeutik ohne Zweifel eine gründliche Orientirung für das Studium der Philoſophie und daher den Studierenden derſelben mit Recht zu empfehlen. — Wir können ſonach zum Schluſſe nur wünſchen, daß das verſprochene Handbuch der ganzen Philoſophie von den verehrten Herren Verfaſſern recht bald vollendet werde.

Zukrigl.

5.

Erörterung der Streitfrage über den Gebrauch der Azyma als Element der hl. Euchariſtie. Eine hiſtoriſch-liturgiſche Abhandlung von **Joſeph Gieſe**, Doktor der Theologie und Prieſter der Diözeſe Münſter. Mit biſchöfl. Approbation. Münſter, Theiſſing. Buchh. 1852. S. 111. Pr. 42 kr.

Dieſe anziehende Abhandlung zerfällt in einen hiſtoriſch-ſymboliſchen und einen liturgiſch-archäologiſchen Theil.

In dem erſten wird der Urſprung des Streites darüber, ob zur hl. Euchariſtie geſäuertes oder ungeſäuertes Brod zu gebrauchen ſei, auf das 11te Jahrhundert und beſtimmter auf das Erſcheinen des Briefes des Michael Cerularius im J. 1053 verlegt. Sodann werden die Verhandlungen über dieſen Gegenſtand im 11ten, 12ten, 13ten und 14ten Jahrhundert mit Klarheit und Ruhe beſprochen. Der 4te Paragraph handelt über die diesfallſigen Verhandlungen auf dem Conzil zu Florenz, über das Unionsdekret und die Erfolgloſigkeit desſelben. Ungefähr zwei Jahrhunderte nachher erhob ſich ein wiſſenſchaftlicher Streit über die angedeutete Frage im Abendlande. Der Jeſuit J. Sirmond ſuchte im J. 1651 nachzuweiſen, daß der Gebrauch des geſäuerten Brodes auch im Abendlande während der erſten 8 Jahrhunderte geltend geweſen ſei; Kardinal Bona ſchloß ſich mit einiger Vorſicht dem genannten Vorkämpfer an, beide weckten aber bald Gegner, unter welchen der gelehrte Benediktiner Mabillon einer der bedeutendſten iſt. Unſer Verf. beſpricht dies im 4ten und 5ten Paragraph. Der ſechste Paragraph verfolgt die weitere Literatur mit beſonderer Rückſicht darauf, daß die Lutheraner mehr für das ungeſäuerte Brod, die Reformirten für das geſäuerte waren. Melanchthon findet in dem ungeſäuerten Brode beim Paſchamahle die Reinheit der Lehre verſinnbildet. Panes sint azymi, ſagt er annot. in evang. die pasch. Id significat puritatem doctrinae. Non fingamus alias opiniones de deo, ut ethnici idololatrae, nec de Christo ut mahometistae et haeretici, nec alios cultus, ut *Papistae,* sed conservetur puritas doctrinae ... Cultus sint azymi, non fermentati humanis opinionibus extra verbum dei, sicut gentes, Mahomet, *monachi.* —

Der 2te Theil beſpricht die Einſetzung des hl. Mahles in ungeſäuertem Brode. Der Verf. macht den Satz, daß Chriſtus am 14ten des Niſan zu derſelben Zeit mit den Juden das Paſſamahl hielt und das hl. Opfer einſetzte, am 1ſten Tage des Paſſafeſtes aber gekreuzigt wurde, ſehr annehmbar; man muß ſich nach ruhiger Abwägung der Gründe und Gegengründe auf ſeine Seite neigen. Die Synoptiker bezeichnen deutlich genug den Tag, an dem man das Oſterlamm ſchlachtete (Mark. 14, 12) oder ſchlachten mußte (Luk. 22, 7), für den Tag des hl. Abendmahls. Das Imperfekt ἔθυον und ἔδει ſteht nicht umſonſt; die geſetzliche Gewohnheit und Beſtändigkeit iſt damit bezeichnet. Sollte aber das ἔθυον auf die Jünger gehn, ſo würde man erwarten: „als ſie das Paſcha ſchlachten wollten.“ Ueberhaupt wäre dann die Unregelmäßigkeit, daß die Jünger das Oſterlamm geſchlachtet hätten, von Markus und Lukas vorausgeſetzt; da aber dieſe ohne zwingenden Grund Keiner vorausſetzen kann, ſo vermag der Leſer zunächſt nur an das Schlachten des Oſterlamms im Tempel zu denken, und dies geſchah am 14ten Niſan. Daß dieſer Tag der erſte Tag der ungeſäuerten Brode genannt werden könne, iſt für die Zeit Chriſti eingeſtandene Sache. Schon daraus, daß die Apoſtel den Herrn fragen, wo er das Oſterlamm eſſen wolle, ſcheint hervorzugehen, daß die geſetzmäßige Zeit zu dieſem Mahle da war. Aber Johannes ſagt 19, 14: der Todestag Chriſti ἦν παρασκευὴ τοῦ πάσχα! War der Todestag der Rüſttag zum Oſterfeſte, ſo feierte er das Paſchamahl einen Tag zu früh nach jüdiſchem Gebrauche! Doch παρασκευή iſt einfach in die Bedeutung „Tag vor dem Sabbat“ = Freitag übergegangen. So ſagt es Markus 15, 42; ſo gebraucht's

Tertull. advers. psych. de jejun. 14 (jejuniis parasceven dicamus) und adv. Marc. 4, 12 (cum prohibuisset creator in biduum legi manna, solummodo permisit parasceve). Joſephus Flavius erzählt, daß Auguſtus den Juden geſtattet habe, an Sabbaten und Freitagen (τῇ ... παρασκευῇ) von 9 Uhr an ſich nicht vor Gericht zu ſtellen (antt. 16, 6, 2). Vrgl. den interpolirten Brief des hl. Ignatius ad Trall. 9; vorzüglich aber evang. Nicomed. p. 645 und 650 bei Thilo. Daß der Ausdruck vom Rüſttage zu einem Feſte gebraucht werde, kann nicht nachgewieſen werden. Johannes nennt alſo den Oſterfreitag, wie der falſche Ignatius (ep. ad Philipp. 13) den Oſterſabbat, Hippolytus die Oſterſonntage. — Ferner ſcheint's unmöglich, daß die Juden am Oſtertage Chriſtus gekreuzigt hätten; aber die Hohenprieſter wollten es ja nur deshalb nach ihrer Berathung unterlaſſen, den Herrn am Oſterfeſte zu tödten, damit kein Auflauf im Volke entſtehe; Jakobus wurde nach Hegeſipp auf Oſtern getödtet. Der Herr Verf. zeigt noch durch ſonſtige bibliſche und rabbiniſche Auktorität, daß das Tödten am Feſte nicht verboten war; ja da Pilatus den Barrabas freigab, was am Paſchafeſt zu geſchehen pflegte (Johann. 18, 39), ſo war alſo das Oſterfeſt ſchon eingetreten. Die Meinung, man habe von dem Orte, wo man das Oſterlamm gegeſſen hatte, vor dem Morgen nicht weggehen dürfen, widerlegt unſer Verf.; dies galt nur vom Paſchamahl in Aegypten. Daß man Speiſen am erſten Tage der ungeſäuerten Brode kaufen durfte (Joh. 13, 29), wird durch Hinweiſung auf 2 Moſ. 12, 16. gezeigt. Der Umſtand, daß die Juden nicht in's Prätorium des Heiden gingen, um ohne Verunreinigung das Paſcha eſſen zu können, paßt nicht auf das Paſchalamm, denn da würden

sie bis zum Abend wieder gereinigt geworden sein, sondern besonders auf die Theilnahme an der Chagiga, wie S. 52—54 zu lesen ist. Was aber Joh. 13, 1—2 angeht, so ist die von unserm Verf. vertheidigte Auffassung, wornach πρὸ τῆς ἑορτῆς und εἰς τέλος eine Art von Gegensatz bilden, die natürlichste, und es ist zu übersetzen: „Jesus, wissend, daß seine Stunde gekommen sei, auf daß er aus dieser Welt zum Vater hinüberginge, liebte die Seinigen in der Welt, da er vor dem Passafeste sie geliebt hatte, bis zum Ende.“ Unser Verfasser legt noch ein sehr großes Gewicht darauf, daß Polykarpus und überhaupt die Kleinasiaten immerdar der Meinung gewesen seien, Christus habe am 14ten Nisan das Pascha gegessen, und daß sie sich dafür auf das Evangelium des hl. Johannes berufen hätten. Das ist nun freilich so deutlich nicht. Der Osterstreit betraf zwei Punkte: 1) den Tag, an welchem man die Auferstehung Christi feiern solle, d. h. ob immer am Sonntage, oder ob an dem Monatstage, auf welchen die wirkliche Auferstehung des Herrn gefallen ist, ohne Rücksicht auf den Wochentag. Dieses wird ganz klar aus dem Schreiben des hl. Irenäus an Papst Viktor bei Eus. Kg. 5, 24. 2) Es handelte sich um das Fasten in der Charwoche. Wir wissen aus dem Schreiben des Erzbischofs Dionysius von Alexandria († 264) an Bischof Basilides, daß Einige 6 Fasttage ohne Essen ausdauerten, Einige 2 oder 3 oder 4. Irenäus schreibt, Einige fasteten 1 Tag, Andere 40 Stunden, Andere 2 oder 3 oder mehrere Tage. Da nun die Kleinasiaten am 14ten Nisan das Pascha aßen und daran die Fasten beschlossen, so fasteten sie gerade die letzten Tage vor dem Auferstehungsfeste nicht. Vrgl. Eus. Kg. 5, 23. Wir

können nun fragen, ob die Kleinaſiaten glaubten, deshalb das Paſcha am 14ten Niſan eſſen zu müſſen, weil Chriſtus es an dieſem Tage gegeſſen habe, oder ob ſie es zum Andenken an das Leiden Chriſti, des wahren Oſterlammes, aßen. Im letzten Falle hätten ſie den 14ten Niſan wohl für den Sterbetag des Herrn gehalten. Der Ausdruck *πάσχα σταυρώσιμον* ſcheint dafür zu ſprechen. Noch mehr! Apollinaris, Biſchof von Hierapolis, kennet ſolche, welche behaupteten, Chriſtus habe am 14ten Niſan das Paſcha mit den Apoſteln gegeſſen und welche ſich dafür auf Matthäus beriefen. Er verwirft ihre Erklärung des Matthäus und ſagt, nach ihnen ſchienen die Evangelien mit einander in Streit zu ſein [1]). Wohl kennt er alſo den ſcheinbaren Widerſpruch zwiſchen Johannes und den Synoptikern, nimmt aber doch an, der Herr habe das Paſcha am 13ten gegeſſen. Sollen wir daraus ſchließen, daß er ſich der Gewohnheit der römiſchen Kirche angeſchloſſen habe? Ich weiß es nicht; wenn ich aber leſe, daß Polykrates (Euſ. Kg. 5, 24) ſagt, Philippus, der Apoſtel, liege in Hierapolis begraben, wo Apollinaris Biſchof war, und Philippus habe das Paſcha am 14ten Niſan gegeſſen: ſo muß ich

1) Chron. pasch. p. 14 ed. Bonn. Die Ueberſetzung von *στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια* durch: „die Evangelien ſcheinen ihnen zu widerſprechen" iſt zu verwerfen, denn a) paßte dann im Munde des Ap. das *δοκεῖ* nicht gut, b) noch weniger der Plural „Evangelien", da er doch das des Johannes nur im Sinne hätte; c) ſchwerlich würde der Schriftſteller dann *κατά* mit dem Akkuſativ geſetzt haben, da er dadurch eine auffallende Zweideutigkeit verurſacht hätte, weil man doch geneigt ſein muß, *κατ' αὐτοὺς* ſo zu faſſen, wie etwa *κατὰ Πίνδαρον* d. i. wie P. ſagt. Gewiß würde Ap., wenn er *κατά* gebrauchen wollte, es mit dem Genitiv geſetzt haben. d) Für den Gebrauch von *στασιάζειν* im angegebenen Sinne citire ich Herod. 9, 27 und erinnere an die Bedeutung von *στάσις* Herod. 1, 59.

entweder ſagen, in Hieropolis befolgte man keine feſte Tradition, oder, A. aß zwar das Paſcha am 14ten Niſan, aber zur Feier des Todes Chriſti, nicht im Andenken an das von Chriſtus am letzten Abende ſeiner irdiſchen Laufbahn gehaltene Paſcha. Und lieſet man, daß er ſchreibt (a. a. O.): „der 14te iſt das wahre Paſcha des Herrn, das große Opfer, der Sohn Gottes ſtatt des Lammes, der Gefeſſelte, welcher den Starken feſſelte, der Gerichtete, welcher die Lebendigen und die Todten richtet", ſo könnte man glauben, durch dieſe Worte werde die letzte Annahme beſtätigt. Wie, wenn auch der hl. Johannes und Polykarpus zur Feier des Sterbetags das Paſcha gegeſſen hätten? Vrgl. meine Abhandlung: De scriptis Joannis Apostoli . . . Coesfeldia 1848. p. 21. Daß Melito, Biſchof von Sardes um dieſelbe Zeit auch über dieſen Gegenſtand ſchrieb, iſt ſicher; aber was? Polykrates führt ihn unter den Zeugen für die kleinaſiatiſche Praxis auf, aber in welchem Sinne feierte er den 14ten Niſan? Daß Klemens von Alexandria, wie Möhler Patrologie S. 315 ſagt, gegen ihn geſchrieben habe, finde ich durch keine Angabe der Alten bewieſen (ſ. Euſ. Kg. 4, 26); daraus, daß er nach dem Chron. pasch. ed. Bonn. p. 14 sq. das Paſſamahl Chriſti auf den 13ten verlegte, folgt es nicht nothwendig. Das aber ſieht man, daß Klemens glaubt, mit dieſer Zeitbeſtimmung alle Evangelien vereinigen zu können. Von Polykrates aber muß man wohl annehmen, daß er das Paſchamahl des Herrn auf den 14ten habe eintreffen laſſen, da er ſagt, er und die ihm beiſtimmenden Biſchöfe feierten den 14ten nach der Vorſchrift des Evangeliums, was kaum anders zu verſtehen iſt, und auch das iſt ſicher, daß er glaubt, die ganze hl. Schrift ſtimme mit

ihm, alſo auch das Evangelium des hl. Johannes. Da nun auch die Gegner, welche Hippolytus beſtreitet, ihre Pflicht, den 14ten das Paſcha zu feiern, aus dem Vorgange Chriſti ableiteten, ſo iſt, da die Zeit des Hippolytus und des Polykrates nicht ferne ſtanden, der Satz als erwieſen anzunehmen, daß Polykrates geglaubt hat, Johannes, Philippus u. ſ. w. hätten aus demſelben Grunde an dieſem Tage das Feſt gefeiert. Und da er hervorhebt, er habe jede Schrift durchgeleſen, Andre aber, wie wir geſehen haben, ſich auf Matthäus und wohl die andern Synoptiker allein beriefen: ſo iſt auch das ſicher, daß er das Evangelium des hl. Johannes im Sinne hat, welches er ohnehin dadurch als ihm bekannt bezeichnet, daß er von Johannes ſagt, er habe an der Bruſt des Herrn gelegen. So viel iſt alſo gewiß, daß die Gegner des 4ten Evangeliums aus dem Oſterſtreite keinen Beweis für ihre Abläugnung hernehmen können. Sie ſagen nämlich, in dieſem Evangelium ſei das Paſchaeſſen Chriſti auf den 13ten verlegt; da es aber Johannes ſelbſt an dem 14ten gegeſſen habe, ſo könne das Evangelium nicht von ihm ſein. Unſer Verf. hat nun hinlänglich gezeigt, daß der Text des 4ten Evangeliums auch von dem 14ten erklärt werden könne; und unſere bisherige Erörterung hat ergeben, daß auch bei der andern Annahme gegen die Auktorſchaft des Apoſtels nichts Nachtheiliges gefolgert werden kann. — Dr. Gieſe ſagt übrigens mit Recht, daß auch im Fall einer Antizipation der Herr ungeſäuertes Brod gebraucht habe, da dieſes bei einer Verſchiebung nach 4 Moſ. 9, 10 f. genommen werden mußte. Und ſomit folgert er dann: die hl. Euchariſtie iſt in ungeſäuertem Brode eingeſetzt. Nicht ſo der Verf. des **Chron. pasch. ed. Bonn. p. 410**: „Daß

Christus nicht am 14ten das Pascha feierte, sondern früher das typische Mahl hielt, als die Vorbereitung zum Feste geschah, sieht man daraus, daß er den Jüngern nicht Ungesäuertes gab, sondern Brod und den Kelch." Wir legen auf diese Bemerkung nur insofern Gewicht, als man daraus schließen dürfte, zu seiner Zeit habe der unbekannte Verfasser bei der hl. Eucharistie gesäuertes Brod angewandt gesehen. Unsere Abhandlung führt für diesen Gebrauch im Oriente ein Zeugniß des Origenes, eins des Philoponus aus dem 6ten Jahrhundert und ein auf die Zeit des hl. Ambrosius zurückgehendes an, und legt mit Grund Gewicht darauf, daß die Jakobiten, Nestorianer, Melchiten ꝛc. gesäuertes Brod gebrauchen, was zeigt, daß dieses schon vor ihrer Trennung von der Kirche — im Oriente gebräuchlich war. Doch gebrauchten wieder einige Sekten des Orients das ungesäuerte Brod, woraus der Herr Verf. für seinen Zweck ersprießliche Folgerungen zieht. Die Stelle aus Epiphanius haeres. 30, 16. übersetzen wir also: „Die Mysterien feiern sie in Nachahmung der Heiligthümer in der Kirche fortwährend mit Ungesäuertem und den andern Theil des Mysteriums in bloßem Wasser". Ferner wird nachgewiesen, daß doch auch in einzelnen Kirchen des Orients das ungesäuerte Brod wohl fortwährend zum oft genannten heiligen Gebrauche scheint angewandt zu sein. Da der feine und gelehrte Photius den Abendländern über den Gebrauch des ungesäuerten Brodes keinen Vorwurf machte, wohl aber Cärularius, so haben einige Theologen gedacht, im Abendlande sei in der Zeit zwischen Ph. und Cär. die Anwendung des nicht gesäuerten Brodes aufgekommen; Dr. G. zeigt aber §. 11 aus Alkuin, Eldephons, dem Gebrauch der Mozaraber, Rhabanus Maurus,

Paschasius Radbertus, daß in England, Spanien, Frankreich, Deutschland in der angeführten Zeit nur ungesäuertes Brod konsekrirt wurde. Man kann Haimo, B. von Halberstadt († 853) hinzufügen, der in seiner Homilie über die Leidensgeschichte nach Markus (homil. pars hiemal. Colon. 1532. p. 636) sagt: nec granum frumenti solum sine aquae admixtione et confectione in panem cuiquam licet offerre, ohne der Säuerung zu gedenken, was doch so gut gepaßt hätte. Ueberhaupt muß man annehmen, daß man immerdar das Bewußtsein gehabt hat, es komme nicht wesentlich darauf an, ob gesäuertes oder nicht gesäuertes Brod gebraucht werde; sonst würden die Homileten diesen Umstand mehr benützt haben. Im 12ten Paragraph wird dargethan, daß ungesäuertes Brod auch vor dem 9ten Jahrhundert bis ins 4te zurück im Abendlande gebraucht sei. Im 13ten Paragraph werden die von den Gegnern vorgebrachten Gründe für den Gebrauch des gesäuerten Brods im Abendlande mit ruhiger Kritik geprüft und gründlich widerlegt. Der letzte Paragraph zieht das aus dem Bisherigen deutliche Resultat, daß einzelne Kirchen des Orients, wir wissen nicht, aus welchen Gründen, auch nicht zu welcher Zeit, zum Gebrauche des gesäuerten Brodes übergegangen sind. — Wir wünschen dem belesenen und doch so bescheidenen Verfasser auf dem Gebiete der Kritik wegen seiner unbefangenen Ruhe und wissenschaftlichen Gründlichkeit noch oft zu begegnen. S. 51 mußte Ignatius ad Philip. als Pseudo-Ign. bezeichnet werden; S. 57, L. 7 lies: „oder wenigstens zwei von ihnen"; S. 47, L. 21 scheinen einige Worte ausgefallen zu sein. Der Spruch: in necessariis unitas u. s. w. findet sich bekanntlich nicht bei dem hl. Augustinus. — Die sprachliche Darstellung,

die sich durch Klarheit und Einfachheit empfiehlt, enthält überflüssig viele Fremdwörter.

Teipel [1]).

1) Von dem verehrten Herrn Recensenten, dem unsere Quartalschrift schon manche sehr schätzbare Arbeit verdankt, erschien allerneuestens eine Schrift, auf welche wir die geneigten Leser anmit aufmerksam zu machen uns erlauben, obgleich dieselbe dem Titel nach dem eigentlich theologischen Gebiete ferne zu liegen scheint. Wie aber Hr. Dr. Teipel in eigener Person Theologie und Philologie verbindet, so verknüpfte er beide auch in seiner neuesten Schrift aufs Engste miteinander, indem er den glücklichen Gedanken durchführte, eine kurzgefaßte, aber interessant geschriebene Geschichte der alten Kirche als Grundlage lateinischer Stylübungen für Gymnasiasten auszuarbeiten. Haben Andere die Geschichte der Griechen und Römer bei ähnlichen Werken zu Grunde gelegt (z. B. Kraft und Döring), und mit Nutzen, so ist gerade für die obersten Klassen der Gymnasien der kirchenhistorische Stoff noch viel nöthiger und ersprießlicher. Das Buch führt den Titel: „Praktische Anleitung zum Uebersetzen aus dem Deutschen ins Latein für die obersten Klassen des Gymnasiums. Zugleich Studien zur Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte. Von Fr. Teipel, Doktor der Theol. u. Oberlehrer am Königl. Gymnasium zu Coesfeld (in Westphalen)." Paderborn b. Schöningh, 1854.

A. d. R.

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Welte, D. Bukrigl

und D. Aberle,

Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Sechsunddreißigſter Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1854.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Druck von H. Laupp jr.

I.

Abhandlungen.

1.

Das Osterlamm.

Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments.

Wenn bei der jährlichen Feier des Osterlammes die Kinder die Frage stellten: Warum verrichtet ihr diese gottesdienstliche Handlung? — sollte der Vater antworten: „Es ist das Schonungsopfer Jehova's, welcher an den Häusern der Kinder Israels in Aegypten schonend vorüberging, indem er Aegypten schlug, unsere Häuser aber unberührt ließ" (Exod. 12, 25—27).

Auch der Sabbat sollte zunächst eine historische Thatsache in Erinnerung bringen, nämlich das Ruhen Gottes am siebenten Tage, nachdem er in sechs Tagen die Welt erschaffen (Exod. 20, 8—11); aber er war zugleich auch eingesetzt zur fortwährenden Erinnerung, daß Jehova es sei, welcher Israel heilige (Exod. 31, 13). Denn in der alten Zahlensymbolik, von welcher im A. T. ein ausgedehnter Gebrauch gemacht ist, zerfällt die Zahl Sieben in Drei, die Signatur (des heiligen) Gottes, und Vier,

die Signatur der (unheiligen) Welt und des (sündbefleckten) Menschen[1]), welcher allerdings nur dadurch geheiligt werden kann, daß der heilige Gott sich seiner annimmt, in Verbindung mit ihm tritt. Wie der Sabbat muß aber auch das Osterlamm außer der Erinnerung an eine historische Thatsache noch einen oder mehrere religiöse Gedanken anzuregen verordnet sein. Denn daß selbst bei der ersten Feier desselben in Aegypten ein bestimmtes Opferthier, eine bestimmte Blutsprengung, bestimmte Zeiten des Schlachtens und Verzehrens u. dgl. von Gott durch Moses vorgeschrieben, und in der nachherigen mosaischen Gesetzgebung theils unverändert, theils modificirt beibehalten wurden, zwingt zu der Annahme, daß die Riten beim Osterlamm gleich allem alttestamentlichen gottesdienstlichen Ceremoniell symbolische Bedeutung haben. Der fromme Israelit meditirte fleißig über die einzelnen Vorschriften des Gesetzes (Jos. 1, 8; Ps. 1, 2), und flehte zu Gott um Erleuchtung, wenn ihm etwas Schweres aufstieß, wobei er sich nicht zurecht finden konnte (Ps. 119, 18); ihm mußte bei fortgesetzter Uebung das ganze, so insbesondere das beim Osterlamm beobachtete Ceremoniell verständlich werden, und im Verlauf dieser Abhandlung wird es sich zeigen, daß wenigstens schon einige Zeitgenossen Mosis die Bedeutung der Riten des Letztern erfaßt gehabt haben.

Philo de septenario §. 18 (Mang. II. 292) lehrt, daß die Osterlammfeier ein Dank- und Erinnerungsfest an den Auszug aus Aegypten sei, und fährt dann fort[2]):

---

1) Vergl. Bähr, Symbolik I. 187 ff.

2) *Οἷς δὲ τὰ ῥητὰ τρέπειν πρὸς ἀλληγορίαν ἔθος, ψυχῆς κάθαρσιν αἰνίττεται τὰ διαβατήρια. Φασὶ γὰρ τὸν σοφίας ἐραστὴν οὐδὲν ἕτερον ἐπιτηδεύειν, ἢ τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ τῶν παθῶν διάβασιν.*

„Diejenigen aber, welche neben dem Wortsinn der Schrift stets religiöse Wahrheiten ausgedrückt finden, deuten die Osterlammfeier auf eine Reinigung der Seele. Sie sagen nämlich, das Ziel der eifrigen Wünsche und Bemühungen des Weisheitsfreundes" — soll wohl heißen des Frommen, Sprüchw. 1, 7 — „sei nichts anderes, als das Loskommen von dem Leibe und den Leidenschaften." Schade, daß Philo in diesem Referat seine philosophische Sprache gebraucht hat. Er gehört übrigens mit zu denen, deren Deutung er referirt; denn im allegorischen Deuten des biblischen Textes übertrifft ihn Niemand. An eine Reinigung der Seele und an die Befreiung vom Leibe und den Leidenschaften (vergl. Röm. 7, 18 ff.) hat nach Philo's Zeugniß wenigstens ein Theil der gesetzeskundigen Juden bei dem Osterlamm sich erinnert; mehr läßt sich mit Sicherheit aus der Stelle nicht schließen.

Wir könnten nun einfach auf Joh. 19, 36 und 1. Kor. 5, 7 hinweisen, um darzuthun, daß das Osterlamm nicht bloß eine Erinnerung an den Auszug aus Aegypten, sondern auch ein Typus Christi gewesen sei; aber mit einer solchen Hinweisung ist nichts gewonnen für das Verständniß der symbolischen heiligen Handlungen des A. T. — Es kommt uns darauf an, zu zeigen, was man auf alttestamentlichem Boden im Osterlamm sehen konnte und wirklich gesehen hat. Zu dem Ende wollen wir beim Osterlamm das Opferthier, das Schlachten selbst und den Schlachtort, das Auffangen und die Sprengung des Blutes, Zeit, Zubereitung und Genuß der Opfermahlzeit einzeln vorführen und deuten, und zwar der Kürze halber die Punkte immer zuerst, welche den Weg zur Deutung anderer Punkte bahnen.

Die beim Osterlamm beobachteten Riten sind uns erst verständlich geworden, nachdem es uns geglückt war, uns in den alttestamentlichen Sündopfern zurecht zu finden. Im Folgenden müssen wir darum auf unsere Abhandlung in Jahrgang 1852, Heft 4, dieser Quartalschrift durchweg Rücksicht nehmen[1]).

I. Das Opferthier.

Daß das Opferthier, welches am Osterabend dargebracht wurde, ohne Fehler, תְּמִים, sein mußte, ist nichts besonderes, sondern eine für die Opferthiere überhaupt geltende Vorschrift (Lev. 22, 17 ff.); aber daß es gerade ein männliches, noch im ersten Jahre stehendes Stück

---

1) Wir benutzen die Gelegenheit, um auf einige sinnstörende Druckfehler in der oben genannten Abhandlung aufmerksam zu machen. —

S. 554 Z. 6 v. u. lies: Sünde f. Sünder.
S. 569 Z. 8 v. o. lies: Ueberlegung f. Ueberzeugung.
S. 571 Z. 11 v. o. lies: Nachlassung der Sündenstrafen.
S. 590 Z. 10 v. o. lies: dieses f. daher.
S. 593 Z. 9 v. o. lies: fromm f. ferner.
S. 596 ff. lies durchweg: Opferreihe f. Opferweihe.
S. 599 Z. 2 v. o. lies: sinnen f. siniren.

Zu verbessern haben wir Folgendes: S. 556 Z. 6 und 7 muß es heißen: Das Schuldopferblut wurde ringsum an den Altar im Vorhofe gesprengt. — S. 618 ist die betreffende Notiz nicht aus Melo kaph nachat, sondern aus den Tosaphot zur Mischnah entnommen. — Der Ziegenbock, welchen nebst einem Brandopfer die ganze Gemeinde als Sündopfer darbringt für nicht böswillige Unterlassung von Gebotenem (Num. 15, 24), wird nach der Mischnah Zebachim 5, 2 ebenso behandelt wie der Stier, welchen die ganze Gemeinde als Sündopfer darbringt für nicht böswillige Uebertretung von Verbotenem (Lev. 4, 13 ff.). Wie letzteres ist also auch ersteres ein *sakramentales* Sündopfer. Was wir S. 566 u. 597 beigebracht haben, um ihm den Charakter eines didaktischen Sündopfers beizulegen, nehmen wir auf Autorität der Mischnah hiermit gern zurück.

Kleinvieh (שֶׂה) laut Exod. 12, 5 sein mußte, unterunterscheidet es von andern Opfern, und gibt ihm eine eigenthümliche Bedeutung. Das Gesetz verordnet, man solle das Opferthier aus den männlichen Lämmern, oder auch aus den männlichen Zicklein nehmen. Von einem männlichen Zicklein machte man nicht bloß im Nothfalle Gebrauch, wie Theodoret in Exod. quaest. 24 will, sondern nach der viel ältern Nachricht in Pesachim 8, 2 war es im Allgemeinen gleichgültig, ob man ein geeignetes Thier aus der Schaafheerde, oder aus der Ziegenheerde nahm. Ein Lamm wurde aber gewöhnlich gewählt, weil das Gesetz selbst a. a. O. ihm den Vorzug gibt, und es vor dem Zicklein nennt. Onkelos gibt das שֶׂה des Textes durch אִמֵּר, die Peschito durch אִמְרָא, agnus, wieder, und beide lassen dann folgen, man solle es aus den agnis oder aus den hoedis wählen. Weil aber gewöhnlich ein Lamm zu diesem Opfer gewählt wurde, so ist es herkömmlich, vom *agnus* paschalis zu reden, und auch wir behalten den Namen Osterlamm bei.

Freiheit in der Auswahl eines Opferthieres aus den beiden Arten von Kleinvieh, und zwar mit Bevorzugung der einen Art, findet außerdem nur noch statt: 1) wenn ein gemeiner Mann ein sakramentales Sündopfer im engern Sinne darbringt, wo ein weibliches Zicklein den Vorzug vor dem weiblichen Lamm hat (Lev. 4, 28. 32), 2) bei dem geringern sakramentalen Schuldopfer, wo die umgekehrte Rangordnung beobachtet ist (Lev. 5, 6). Die Ziegenheerde hat überhaupt den Vorzug bei Sündopfern, die Schaafheerde bei Schuldopfern. Der Ziegenbock wird häufig als Sündopfer und niemals als Schuld-

opfer, der Widder als Schuldopfer und niemals als Sündopfer dargebracht. Die Freiheit in der Auswahl des Opferthieres aus den beiden Arten von Kleinvieh mußte demnach auf den Gedanken führen, daß das Osterlamm aus irgend einem Gesichtspunkte mit den Opfern περὶ ἁμαρτίας zusammen falle; die Bevorzugung eines Opferthieres aus der Schaafheerde, daß es mit den Schuldopfern verwandt sei.

Als Schuldopfer wurde dargebracht ein Widder, wenn schwere persönliche Sündenschuld sakramental getilgt werden sollte; ein männliches Lamm, wenn über den Erfolg und den Werth einer solchen sakramentalen Sühnung durch Symbole religiöse Belehrung ertheilt werden sollte, wie bei dem didaktischen Schuldopfer des Naziräers und des vom Aussatz Befreiten. Freiheit, ein anderes Opferthier in diesen Fällen zu wählen, war nicht gegeben. Solche Sündenschuld aber, welche ex negligentia magis culpabili und ohne allen bösen Willen, oder welche zwar mit Wollen und Wissen, aber doch nicht mit völlig freier Opposition gegen Gott und unter mildernden Umständen contrahirt war, wurde getilgt durch ein Schuldopfer, wozu vorzugsweise ein weibliches Lamm, aber auch ein weibliches Zicklein gebraucht wurde. Andere Schuldopfer gab es nicht. — Das Osterlamm nun schließt sich einerseits durch die gestattete freie Wahl auch eines Thieres aus der Ziegenheerde den geringern Schuldopfern an, und bezieht sich also auf eine Sündenschuld, welche entweder ohne alles, oder nicht mit vollem freiem Wissen und Wollen contrahirt ist; andererseits gehört es wegen seines männlichen Geschlechtes zu den Schuldopfern, welche mit specieller Rücksicht auf schwere Sündenschuld dargebracht

wurden. Da aber nicht ein erwachsenes männliches Thier, Widder oder Ziegenbock, sondern ein junges, im ersten Lebensjahre stehendes männliches Lamm (oder Zicklein) vorgeschrieben ist, so wird das Osterlamm nur den didaktischen Schuldopfern zugesellt werden können.

Aber — schwere Sündenschuld, contrahirt entweder durch gar keinen, oder nicht mit vollem freiem Willen — ist das nicht eine contradictio in adjecto? Allerdings, wenn von persönlichen Sünden die Rede ist. Aber die Israeliten kannten noch eine Sündenschuld, so groß und schwer, daß selbst das feierlichste Opfer des Versöhnungstages sie zu tilgen nicht vermöge. Sie wird von jedem Menschenkind getragen als Erbschuld ohne alles persönliche Zuthun, und ist sogar von den Stammeltern für sich und ihre nachher Erzeugten contrahirt worden nicht mit völlig freiem Wissen und Wollen; denn überlistet durch den Verführer wollten sie ja nur Böses thun, auf daß Gutes komme (Gen. 3, 5). Nur auf diese Erbschuld kann sich das Osterlamm beziehen. Das andauernde Vorhandensein dieser Schuld auf allen Menschen, Sündern wie Frommen, wurde gar oft den Israeliten in Erinnerung gebracht durch die verschiedenen levitischen Reinigungen und durch die didaktischen Sündopfer im engeren Sinne; die Hoffnung auf eine künftige Sühnung dieser Schuld regte alljährig das Osterlamm an, es ist ein typisches Schuldopfer.

II. Die Blutsprengung.

Bei der erstmaligen Feier des Osterlammes in Aegypten sollte mit Anwendung von Ysop das Blut desselben an die beiden Thürpfosten und die Oberschwelle der Thür gesprengt

werden an allen Häusern, in welchen die Israeliten sich befanden, um vorschriftsmäßig das befohlene Mahl zu halten (Exod. 12, 7). Nach der Besitznahme Canaans durfte es gleich den übrigen Opfern nur am Orte des Heiligthums, und zwar im Vorhofe desselben geschlachtet werden (Deut. 16, 6. 7), und jenes dreimalige Sprengen an die Thürgerüste der Wohnhäuser fiel weg. Ueber die Behandlung des Opferblutes hat die hl. Schrift keine Angabe, wohl aber lehrt die Mischnah in Zebachim 5, 8: „Erstgeburt, Zehnte und Osterlamm ..... mit ihrem Blute muß einmal gesprengt werden, doch nur, daß man es sprengt כְּנֶגֶד הַיְסוֹד, an den untern Theil des Altares." Pesachim 5, 6 gibt in Betreff des Osterlammes genauer an, daß der sprengende Priester, stehend אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ, neben dem Altar, also auf dem Boden des Tempelvorhofes, die einmalige Sprengung כְּנֶגֶד הַיְסוֹד ausgeführt habe.

Bei Darbringung des erstgebornen männlichen Viehes fand auch nach Aussage der Schrift Num. 18, 17 eine ganz abfonderliche Blutsprengung statt עַל־הַמִּזְבֵּחַ „an den Altar", und die Mischnah gibt in den angezogenen Stellen nur eine nähere Beschreibung dieser Art von Blutsprengung. Bei sämmtlichen Brandopfern, Friedopfern und Schuldopfern wurde nämlich das Blut des Viehes gesprengt עַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב „an den Altar ringsum" (Lev. 1, 5. 11; 3, 2. 8. 13; 7, 2), was Zebachim 5, 4. 5. 6. 7 dahin beschreiben, daß ein zweimaliges Sprengen stattgefunden habe, welches einem viermaligen gleichkomme, und wozu wieder die Tosaphot zu §. 4 die Erklärung geben müssen, daß an die nordöstliche und südwestliche Kante des Altars gesprengt worden sei, dergestalt daß jedes Mal zwei Seiten des Altars besprengt wurden. Die mehrfachen Blut-

sprengungen bei den verschiedenen Sündopfern sind eine bekannte Sache.

Die Art der Blutsprengung ist nun aber bei den Opfern etwas Wesentliches; sie gruppiren sich ja eben dadurch in verschiedene Abtheilungen. Das gleiche Symbol kann aber im Grunde immer nur Ausdruck desselben Gedankens sein, und da sich die Darbringung des Erstgeborenen, des Zehnten und des Osterlamms nach der mit der hl. Schrift übereinstimmenden Lehre der Mischnah von allen übrigen Opfern unterscheidet durch die einmalige Blutsprengung, so muß sich an sie ein Gedanke knüpfen, welcher allen übrigen Opfern fremd ist, und sich bequem durch die Zahl Eins ausdrücken läßt. Gelingt es uns bei Erstgeburten und Zehnten eine solche Eigenthümlichkeit nachzuweisen, so ist sie für das in Untersuchung gezogene Osterlamm im Wesentlichen zugleich mit nachgewiesen.

Das erste männliche Junge, welches von einem Mutterthier zur Welt gebracht wurde, gehörte nicht dem Besitzer des Mutterthieres, sondern es war reservirtes Eigenthum Gottes (Exod. 13, 2; Num. 3, 13), der es den Priestern überwies (Num. 18, 15). Die männliche Erstgeburt unreiner Thiere, wie des Esels, konnte durch Hergabe eines Stückes Kleinvieh oder durch Geldzahlung zu Privateigenthum eingelöst werden; wollte man es nicht einlösen, so mußte es durch Genickbrechen getödtet werden (Num. 18, 15; Exod. 13, 13). Ueber die männliche Erstgeburt von Rind, Schaaf und Ziege dagegen hat der Besitzer des Mutterthieres nicht die geringste Disposition; da sie von vorne herein Gott angehören, קדש sind (Num. 18, 17), so hat der Mensch, in dessen Heerde sie

ſich befinden, nicht einmal das Recht ſie zu einer Gabe an Gott, zu einem Opfer zu beſtimmen (Lev. 27, 26 הִקְדִּישׁ — was wohl zu merken!), ſondern er hat nur die Pflicht, ſie einfach an die Prieſter in natura abzuliefern. Die Prieſter wiederum haben die Pflicht, vorausgeſetzt, daß das Thier fehlerfrei iſt, es im Vorhofe des Heiligthums zu ſchlachten, das Blut zu ſprengen „an den Altar", die gewöhnlichen Opferſtücke auf dem Altar zu verbrennen, und alles Fleiſch nach Maaßgabe von Lev. 10, 14 an reinem Orte (in der Stadt Jeruſalem) mit ihren Familienmitgliedern beiderlei Geſchlechts zu verzehren, und zwar innerhalb zweier Tage und einer Nacht (Num. 18, 17. 18; Zebachim 5, 8).

Der Zehnte von Feld- und Baumfrüchten, ſo wie von dem jährlichen Zuwachs von Rindern, Schaafen und Ziegen war ebenfalls reſervirtes Eigenthum Gottes und קֹדֶשׁ (Lev. 27, 30 ff.). Die Verzehntung des Viehes geſchah nach Lev. 27, 32 ff. und Bekoroth 9, 7 auf folgende Art. Wenn dem Beſitzer nicht wenigſtens zehn Stück Jungvieh im Jahre geboren waren, ſo durfte er nicht verzehnten. War es aber der Fall, ſo wurden ſämmtliche junge Thiere in einen umſchloſſenen Raum getrieben, welcher eine ſo ſchmale Thür hatte, daß immer nur ein Thier hinauskonnte. Das je zehnte herauskommende Thier wurde alsdann mit beſonderem Zeichen kenntlich gemacht und mußte, es mochte gut oder ſchlecht ſein, als Zehntvieh abgeliefert werden. — Dieſer ſämmtliche Zehnte von Feld- und Baumfrüchten wie vom Vieh mußte abgeliefert werden an die Leviten, welchen er von Gott zugewieſen wurde als einzige feſte Revenue für ihren Dienſt bei dem Heiligthum; die Leviten wiederum hatten die Pflicht von dieſem

Zehnten den Zehnten an die Priester abzuliefern, und zwar unter Aussuchung des Besten von Allem (Num. 18, 21—30). Vom Levitentheil wird ausdrücklich gesagt, sie könnten ihn überall mit ihren Familien verzehren (Num. 18, 31); war also Zehntvieh im Heiligthum zu opfern, so kann es nur den Priestertheil angehen. Aber von diesem in Rede stehenden Zehntvieh war nichts zu opfern, denn 1) die hl. Schrift verpflichtet die Priester nicht dazu. 2) Wie der Levitentheil deren einzige, so ist der Priestertheil deren hauptsächlichste feste Revenue, und zu ihrem und ihrer Familien leiblichen Unterhalt an ihrem Wohnorte nothwendig. 3) Hätten die Priester das ihnen von Gott zugewiesene Zehntvieh opfern müssen, so wären auch nur sie nebst den Ihrigen zum Verzehren des Opferfleisches berechtigt gewesen wie beim Opfer der Erstgeburten; aber die Mischnah a. a. O. lehrt, daß das Fleisch des Zehntviehes, dessen Blut nur einmal an den untern Theil des Altars gesprengt wurde, ganz und gar den darbringenden Israeliten zugefallen sei, ohne daß sie den Priestern und deren Familien auch nur die Brust und rechte Schulter davon zuweist (vergl. a. a. O. §. 6. 7). — Der Priester- und Leviten-Zehnte ist es also nicht, von dem die Mischnah redet.

Von Feld- und Baumfrüchten (Getreide, Most und Oel) mußte jährlich noch ein zweiter Zehnte ausgesondert werden. Er ist kein Besitzthum des Herrn des Feldes oder Gartens, wo er gewachsen ist, sondern ist nur in dessen Hand gelegt zu frommen Zwecken. Wer ihn gebaut hat, darf an seinem Wohnorte davon nichts verzehren, sondern muß einen Theil davon an beliebige Arme mit Bevorzugung der armen Leviten verschenken,

und einen Theil entweder in natura, oder im Geldeswerthe am Orte des Heiligthums in frohen Opfermahlzeiten mit den Seinigen verbrauchen (Deut. 14, 22—27; vergl. 12, 6. 17 ff.). Wäre nun auch ein zweiter Viehzehnte gesetzlich vorgeschrieben, dann wüßten wir ohne Schwierigkeit, worauf wir unsere Angabe der Mischnah zu beziehen hätten. Aber weder die hl. Schrift kennt einen zweiten Viehzehnten, noch die Mischnah, obgleich in ihr ein besonderer Traktat über den zweiten Zehnten, Maaser scheni betitelt, sich findet.

Ein dritter Zehnte wurde jedes dritte Jahr, d. i. im dritten und sechsten Jahre des Sabbatjahr-Cyklus ausgesondert als Armenzehnte, auch nur aus den Feld- und Gartenfrüchten (תְּבוּאָה), welche jeder an seinem Wohnorte abzuliefern hatte zum Unterhalt der Dürftigen (Deut. 14, 28. 29; 26, 12). Auf diesen Zehnten kann sich unsere Angabe der Mischnah also auch nicht beziehen. — Von andern Zehnten als den drei genannten ist aber nirgends eine Rede.

Doch — mit dem Verzehren eines Theiles des zweiten Zehnten von Getreide, Most und Oel am Orte des Heiligthums in froher Opfermahlzeit ist das Verzehren der בְּכוֹרוֹת von Rind und Kleinvieh verbunden (Deut. 14, 23; vergl. 12, 17). Es heißt nämlich nicht blos die männliche Erstgeburt vom Vieh בְּכוֹר, sondern es gibt im Vieh noch eine zweite Art von בְּכוֹר, wovon alsbald gehandelt werden soll. Letztere Art ist kein wirklicher zweiter Viehzehnte; weil ihre Darbringung und Verzehrung aber sich dem wirklichen zweiten Zehnten von Getreide, Most und Oel anschließt, so kann sie als nomineller zweiter Viehzehnte betrachtet werden, und die Mischnah nennt sie

Zehnten (מַעֲשֵׂר), um ſie von der erſten Art von בְּכוֹר recht deutlich zu unterſcheiden, weil ja beide Arten von בְּכוֹר neben einander zu nennen waren. Auf dieſen nominellen zweiten Viehzehnten paßt ganz gut, was die Miſchnah über die Darbringung von Zehntvieh lehrt.

Ueber die erſte Art von בְּכוֹר iſt oben bereits Alles geſagt worden. Sie iſt ein Gott heiliges Beſitzthum von Geburt aus und kann darum nicht mehr Gott geheiligt werden; Gott hat ſie den Prieſtern und deren Familien geſchenkt. Von der zweiten Art wird Deut. 15, 19 ff. Folgendes anbefohlen. Jährlich ſoll der Viehbeſitzer aus dem jungen Zuwachs das beſte männliche Stück[1]) von Rind, Schaaf und Ziege ausſuchen. Es iſt nicht Gott geheiligt von Geburt aus, ſondern der Heerdenbeſitzer ſoll es erſt Gott heiligen. Er darf es nicht groß ziehen zu ſpäterer Benutzung. Sollte es nach geſchehener Heiligung fehlerhaft und zum Opfer untauglich werden, ſo muß er es wie ein gewöhnliches Schlachtvieh behandeln und an ſeinem Wohnorte verzehren; ſonſt aber hat er ſammt den Seinigen am Orte des Heiligthums in Opfermahlzeiten es zu verzehren. Daß die fungirenden Prieſter vom Fleiſche etwas empfangen, wird nicht an-

1) Siehe Gesenius Lex. Man. s. v. בְּכוֹר nro. 2. — In der Bedeutung: männliches Erſtgebornes lautet der Plural בְּכוֹרִים Pſ. 135, 8; Pſ. 136, 10. Zum Singular בְּכוֹר = beſtes Stück, lautet der Plural בְּכֹרוֹת Deut. 12, 6. 17; 14, 23. — Nehem. 10, 37 heißen die männlichen Erſtgebornen vom Vieh, welche an die Prieſter in natura abgeliefert werden בְּכוֹרִים; die beſten Stücke mit Anſchluß der erſtgebornen Söhne בְּכֹרוֹת. — Gen. 4, 4 ſind בְּכֹרוֹת Erſtgeborne, dagegen Jeſ. 14, 30 בְּכוֹרִים Ausdruck des Superlativ.

gemerkt. Wie Gott in feierlicher Weise den Priesterfamilien die männlichen Erstgeburten zu leiblicher Speise gibt, so gibt er die um ihrer Vorzüglichkeit willen ausgesonderten und ihm geheiligten besten männlichen Stücke aus dem jährlichen Zuwachs von Rind und Kleinvieh in gleicher feierlicher Weise an die nicht priesterlichen Familien zu leiblicher Sättigung. Von den Friedopfern, welche die Israeliten Gott darbringen, erhalten die fungirenden Priester doch wenigstens die Webebrust und Hebeschulter (Lev. 7, 11 ff.); vom zweiten sogenannten Viehzehnten bekommen sie aber gar nichts, weil die Opfergaben Gottes an die Menschen einem solchen Gesetze nicht unterliegen. Ladet Gott die Priesterfamilien zu Gast, so behält er für sich zu lieblichem Geruche nur die gewöhnlichen Opferstücke; desgleichen auch wenn er die nichtpriesterlichen Familien ladet, erhalten diese Alles außer den Altarstücken, und dürfen nichts davon an die Dienerschaft Gottes, die Priester, abgeben.

Bei großer Verschiedenheit fallen Erstgeburt vom Vieh und nomineller zweiter Viehzehnte in folgenden zwei Punkten zusammen. 1) Sie sind Opfergaben Gottes an die Menschen zu leiblichem Genusse. 2) Sie führen in der hl. Schrift beide den Namen בְּכוֹר. — Das Osterlamm gehört mit ihnen in dieselbe Opferklasse, da alle drei dieselbe Art der Blutsprengung haben. Es fragt sich nun, ob nur der eine, oder beide Punkte, ob ganz oder nur theilweise vom Osterlamm zu prädiciren sind.

1. Aus dem Opferthier mußten die Israeliten schließen, daß das Osterlamm den didaktischen Schuldopfern beizugesellen sei. Mit Rücksicht auf den Sinn der verschiedenen levitischen Reinigungen und der didaktischen Sündopfer

mußten sie es noch specieller als typisches Schuldopfer auffassen, durch welches die Erbschuld nicht wirklich getilgt, sondern ein künftiges diese Schuld wirklich tilgendes Opfer in Abbildung vorgestellt werde; und wenn ein solches symbolisches Opfer verzehrt wird, so kann dieses Verzehren nicht das leibliche Essen und Sattwerden zum Zweck haben, sondern auch ihm muß symbolische Bedeutung zukommen. Das Osterlamm ist also keine wirkliche Opfergabe Gottes an die Menschen zur leiblichen Sättigung. Sollte es aber eine vorbildliche Opfergabe Gottes zum Besten der Menschen sein, nämlich zur Fortschaffung ihrer Erbschuld, so wäre der Begriff „Opfergabe Gottes zum Besten der Menschen" die höhere Einheit, welche Osterlamm, Erstgeburt vom Vieh und nominellen zweiten Viehzehnten in sich schließt. Die einmalige Blutsprengung ist aber bei allen dreien das Zeichen, daß sie Opfergaben Gottes sind.

Ohne Zweifel hat das in Aegypten geschlachtete Osterlamm und das später jährlich geschlachtete dieselbe Bedeutung. Das dreimalige Blutsprengen bei jenem und das einmalige bei diesem bedeuten also auch ein und dasselbe. Drei ist aber in der Zahlensymbolik die Signatur der Gottheit (siehe Bähr I. 138 flgd.). Das mosaische Gesetz verwirft dieses Symbol nicht, sondern behält es bei 1) mit der Vier additiv verbunden in der siebentägigen Woche, dem siebenarmigen Leuchter und den vielen siebenmaligen Sprengungen; 2) mit der Vier multiplikativ verbunden in den zwölf sogenannten Schaubroden, und wo sonst noch die Zwölf in symbolischer Bedeutung vorkommt; 3) in einer multiplikativen Verbindung mit Zehn, wovon weiter unten zu reden ist. Aber wo die Drei außer aller Verbindung mit andern symbolischen Zahlen zur Bezeichnung eines

rein göttlichen Wirkens erscheinen sollte, da tritt im mosaischen Gesetz die Eins an ihre Stelle. Weil nämlich das israelitische Volk in Aegypten in Polytheismus versunken war, mußte die Einheit Gottes ganz besonders hervorgehoben und betont werden. Die einmaligen Sprengungen, hoch und nach Osten, welche den siebenmaligen Sprengungen im Allerheiligsten und Heiligen vorhergehen (Lev. 16, 14. 15. Joma 5, 3. 4), bedeuten eben nichts anderes, als daß eine Reinigung und erneute Weihe des Heiligthums durch den Hohenpriester ohne vorherige Dazwischenkunft Gottes nicht möglich ist. Die einmaligen Sprengungen bei Osterlamm und den beiden andern Opfern sind ein untrügliches Zeichen, daß es Opfergaben Gottes sind. Merkwürdigerweise tritt in dem nach dem Exile eingeführten Ritus einer Besprengung der Israeliten mit Wasser, welchem die Asche von einer aller Orten am Versöhnungstage zu schlachtenden jungen Kuh beigemischt war [1]), die Drei allein und ohne Ver-

1) Was wir Jahrgang 1852 dieser Quartalschrift S. 621 ff. über die in nacherilischer Zeit am Versöhnungstage überall ausgeführte Darbringung einer jungen Kuh gesagt haben, findet seine Bestätigung durch Justin. dial. c. Tryph. 41. — Justin hat viele Weissagungen namentlich über das Leiden und den Opfertod Christi aus dem A. T. aufgeführt, und will ebendafür auch noch Typen namhaft machen. Typen des Opfertodes Christi am Kreuze sind ihm nach Kap. 40 das von Gott anbefohlene Osterlamm und die ebenfalls im Gesetze anbefohlene Opferung der zwei Böcke am Versöhnungstage, weil ja diese Opfer nicht überall, sondern einzig und allein am Orte des Heiligthums hätten dargebracht werden müssen. Aber (Kap. 41) — ἡ τῆς δαμάλεως (vulgo σεμιδάλεως) δὲ προσφορὰ, ... ἡ ὑπὲρ τῶν καθαριζομένων ἀπὸ τῆς λέπρας προσφέρεσθαι παραδοθεῖσα ist nach Justin Typus des aller Orten darzubringenden eucharistischen Opfers, wie die Stelle Malach. 1, 10. 11 die Weissagung desselben sei. Bekanntlich gibt es nur zwei Kodices des Justin, in welchen die beiden Apologien und der Dialog mit Tryphon enthalten

bindung mit einer andern Zahl hervor, indem die Beſprengung von drei Kindern ausgeführt wurde um zu bezeichnen, daß das Tilgen der Sünden ein göttliches Thun ſei. Als die Gefahr eines Verfallens an den Polytheismus für das Volk vorüber war, konnte die uralte Signatur Gottes wieder in Anwendung kommen, zumal in neu eingeführten gottesdienſtlichen Uebungen.

Auch noch von anderer Seite ſind Oſterlamm, Erſtgeburt vom Vieh und Viehzehnte als Opfergaben Gottes zu erkennen. Brachte nämlich ein Iſraelite Gott ein Stück Vieh zum Opfer, ſo legte er vor dem Schlachten demſelben die Hand auf, und machte dadurch das Thier

---

ſind. Die editio princeps von Robert Stephanus aus dem Jahre 1551 iſt ein Abdruck des Pariſer Kodex. Die aus dem ſtephaniſchen Texte gefloſſene Ueberſetzung des Benedictiners Perionius vom Jahre 1554 drückt pag. 30. D an der obigen Stelle aus: vacca ... immolari jussa; woraus folgt, daß die ſtephaniſche editio princeps wie auch der Pariſer Kodex δαμάλεως lieſt. In den Observationibus aber will Perionius, man habe mit Rückſicht auf Lev. 14, 10 σεμιδάλεως und similia zu leſen. Obwohl dieſes eine verfehlte Conjectur iſt, hat ſie noch in der zweiten Ausgabe von Otto ohne Weiteres Aufnahme gefunden. Weil Juſtin einen Typus des überall darzubringenden euchariſtiſchen Opfers der Chriſten nennen will, ſo iſt die Bezugnahme auf die drei Zehntel Epha feinen Mehles in Lev. 14, 10 nicht zuläßig, weil dieſes nur Zubehör zu den drei Opfern iſt, welche der heil gewordene Ausſätzige im Tempel darzubringen hat, wenn er wohlhabend iſt; iſt er dieſes nicht, ſo bringt er nur ein Opferthier dar nebſt einem Zehntel Epha feinen Mehles (Lev. 14, 21; vergl. Num. 15, 4). Ferner iſt im Gegenſatz zu den im Geſetze anbefohlenen Darbringungen des Oſterlammes und der Böcke am Verſöhnungstage bei Juſtin die Rede von einem auf Tradition beruhenden Gebrauche (παραδοθεῖσα). Endlich hindert nichts, die λέπρα bei Juſtin vom geiſtigen Ausſatze zu verſtehen. Die Erwähnung des im Tempel dargebrachten Opfers des Verſöhnungstages bringt dem Juſtin die an demſelben Tage laut Hebr. 9, 13 und Barnab. 8 überall ausgeführte Darbringung einer δάμαλις in Erinnerung.

zum Stellvertreter seiner selbst. Der Mensch soll sich seiner selbst entäußern, sich selbst verleugnen, und ganz und gar sich an Gott hingeben, gleichwie das Thier geschlachtet und sein Blut an den Altar gebracht wird. Die unveränderliche Gottheit als solche ist aber einer derartigen Selbstentäußerung und Selbstverleugnung nicht fähig; eine Opfergabe Gottes ist darum nicht Stellvertreterin Gottes, sondern ist oder bedeutet ein irgendwie vom Geber Verschiedenes, und darum schreibt weder die h. Schrift noch die Mischnah bei den in Rede stehenden drei Opfern eine Handauflegung vor, und die jüdische Tradition behauptet ausdrücklich, daß bei ihnen die Handauflegung nicht beobachtet sei (Bähr II. 306 Anm. 1).

In dem einen Punkte stimmt demnach das Osterlamm mit den Erstgeburten vom Vieh und dem nominellen zweiten Viehzehnten überein, insoweit alle drei Opfergaben Gottes zum Besten der Menschen sind, und diese ihre Eigenschaft ist symbolisch ausgedrückt namentlich in der einmaligen Blutsprengung. Sollte der zweite Punkt, in welchem die beiden andern übereinstimmen, nämlich daß sie in der h. Schrift beide den Namen בְּכוֹר führen, auf das Osterlamm auch keine Beziehung haben, so hätten wir allen Grund, uns mit ihrer Uebereinstimmung in dem ersten Punkte zu begnügen. Ob aber eine Uebereinstimmung aller drei auch im zweiten Punkte stattfinde, dieser Frage können wir nicht aus dem Wege gehen.

2. Das beste männliche Stück vom jährlichen Zuwachs an Rindern, Schaafen und Ziegen, welches nicht von Geburt aus Gott heiliges Besitzthum ist, sondern um seiner Vorzüglichkeit willen von Seinesgleichen ausgesondert und als בְּכוֹר Gott geheiligt wird, erhält zum Ver-

zehren nur der Darbringer mit den Seinigen; auch das Osterlamm soll wo möglich in einem Familienmahle verzehrt werden (Exod. 12, 3. 4). Also was das Verzehren des Opferfleisches anbelangt, besteht eine Verwandtschaft zwischen Osterlamm und der einen Art von בְּכוֹר. — Was das Opferthier selbst aber anbelangt, so ist eine Verwandtschaft zwischen Osterlamm und dem בְּכוֹר von Geburt aus. Denn, waren die abgelieferten Erstgeburten vom Vieh nur fehlerfrei, so war die vorgeschriebene Opferung und Opfermahlzeit zu veranstalten; desgleichen braucht auch das Osterlamm nur fehlerlos zu sein (Exod. 12, 5). Zwar ist diese negative Eigenschaft sämmtlichen Opfern gemeinsam, aber wenn die über den Sinn des Gesetzes meditirenden Israeliten die Bedeutung des Osterlammes erfassen wollten, mußten sie eine Vergleichung zwischen diesem und den beiden andern „Opfergaben Gottes zum Besten der Menschen" anstellen, und eine Verwandtschaft des Osterlammes nach beiden Seiten konnte ihnen nicht entgehen. Was aber mußten sie aus dieser Verwandtschaft des Osterlammes mit beiden Arten von בְּכוֹר schließen? — Die künftige wirkliche Opfergabe Gottes zur Tilgung der Erbschuld, von welcher das Osterlamm der Typus ist, ist ein Gott von Hause aus angehöriger, und zugleich um seiner ausgezeichneten Eigenschaften willen von Seinesgleichen ausgesonderter und zu besonderem Eigenthum Gottes gemachter בְּכוֹר. Eine solche Opfergabe aber, welche zwei entgegengesetzte, einander aufhebende Eigenschaften besitzen soll, ist entweder ein Unding oder ein — Wunder.

Mit Rücksicht nämlich darauf, daß sowohl der älteste von mehreren, als auch der einzige rechtmäßige Sohn des

Vaters בְּכוֹר heißt (Num. 26, 29 ff. und Jos. 17, 1), könnte in übertragenem Sinne בְּכוֹר Gottes von Hause aus heißen 1) der erste Mensch Adam (vergl. Luk. 3, 38), weil er sein Dasein unmittelbar Gott dem Schöpfer verdankt. Ein nach Adam durch unmittelbare Thätigkeit Gottes geschaffener Mensch könnte nicht mehr diesen Namen führen. 2) Die Welt, bei den spätern Hebräern durch das Maskulinum עוֹלָם, wie bei Griechen und Römern durch κόσμος und mundus bezeichnet, gehört ebenso von Hause aus dem unmittelbar schaffenden Gott an. 3) Von den geschaffenen Geistern ein etwa früher als die andern erschaffener Engel. — Ein Sohn und בְּכוֹר Gottes durch Wahl ist das Volk Israel, weil es aus sämmtlichen Gott gehörenden Völkern in besonderer Weise geheiligt und zu Gottes Volk gemacht ist (Exod. 4, 22; Hos. 11, 1); ein aus Seinesgleichen auserlesener Engel oder Mensch könnte auch so heißen. — Aber zu der im Osterlamm abgebildeten Opfergabe Gottes eignen sich von vorne herein nicht der längst dahingeschiedene Adam, und die Kollektiva „Welt" und „Volk Israel". Ein früher als die andern erschaffener Engel, welcher zugleich der ausgezeichnetste aus den übrigen später geschaffenen wäre, ist eine Unmöglichkeit. Jeder Mensch außer Adam, mag er auch noch so sehr sich vor Seinesgleichen auszeichnen, ist höchstens ein בְּכוֹר Gottes durch Wahl, nie von Hause aus. Die Opfergabe Gottes ließe sich aber herstellen, wenn etwa ein vor allen andern ausgezeichneter Mensch auf wunderbare Weise mit einem etwa früher als die übrigen geschaffenen Engel zu einer Person vereinigt würde. Von einem derartigen geschaffenen Engel ist aber in der h. Schrift nirgends die

Rede; wohl aber ist die Rede von einem Wesen, welches „Engel Jehovah's" heißt und um dieses Namens willen eine von Jehovah verschiedene Person ist, gleichwohl aber auch den nur Gott zukommenden hochheiligen Namen Jehovah führt, und darum göttlichen Wesens ist (Exod. 3, 2—6). Für den aufmerksamen Leser unterscheidet die Thorah mit deutlichen Worten in dem einen Gott eine Mehrheit von wenigstens zwei göttlichen Personen, und eine von der die Opfergabe verleihenden göttlichen Person, individuell verschiedene göttliche Person, welche zur erstern im Verhältniß eines בְּכוֹר stünde, könnte der eine Conficient der im Osterlamm gezeichneten Opfergabe Gottes sein. Sind in Gott mehrere Söhne, dann sind alle gleich ewig, und keiner von ihnen ist בְּכוֹר von Hause aus; ist aber einer von ihnen vorzüglicher als die übrigen, dann sind diese nicht mehr göttlichen Wesens — ein בְּכוֹר Gottes göttlichen Wesens kann nur sein ein filius Dei *unigenitus*. Dieser nun, auf wunderbare Weise mit dem vor Seinesgleichen ausgezeichneten Engel oder Menschen zu einer Person vereinigt, könnte die im Osterlamm gezeichnete Opfergabe Gottes sein. Da aber der siegreiche Kämpfer gegen die Schlange jedenfalls zur Nachkommenschaft der Mutter Eva gehört (Gen. 3, 15), und diese in ihrem ersten Sohne Kain irrthümlich schon אִישׁ אֶת־יְהוָה, einen Menschen und zugleich יְהוָה, zu besitzen glaubt (Gen. 4, 1), so war es den Israeliten möglich, im Osterlamm den Mensch werden sollenden eingebornen Sohn Gottes zu erkennen, falls sie vor der mosaischen Gesetzgebung von ihm auch nichts gewußt haben sollten, was im höchsten Grade unwahrscheinlich ist.

Die Hegelianer behalten hergebrachte christliche Ausdrücke bei und geben ihnen einen antichristlichen Inhalt. Die alten christlichen Lehrer gebrauchten zur Illustration der christlichen Dogmen die viele Aehnlichkeiten darbietende platonische Philosophie; aber wo man dem Ausdruck für ein christliches Dogma einen mit dieser Philosophie harmonirenden heterodoxen Inhalt unterschieben wollte, da trat die Kirche abwehrend dazwischen und erklärte derartige Behauptungen für häretisch. Auch des Juden Philo angelegenstes Bemühen ist es, mit Hülfe der platonischen Philosophie das A. T. zu illustriren. Wenn er nun, was bei Plato „die Idee der Ideen" heißt, unter andern auch den *πρωτόγονος υἱός* Gottes nennt und in Gott den *πατήρ* und den *πρωτόγονος* unterscheidet [1]), ja sogar den letztern *δεύτερος θεός* nennt [2]), so ist klar, daß dieses wenigstens bei den gelehrten und gesetzeskundigen Juden seiner Zeit altherkömmliche Ausdrücke waren, welchen Philo einen mit Plato's Philosophie harmonirenden Inhalt zu geben sich bemüht. Ein *πρωτόγωνος υἱός* = בְּכוֹר Gottes von göttlicher Wesenheit ist aber einzig und allein im Osterlamm gezeichnet. In späterer Zeit konnten die Israeliten einen Sohn Gottes von göttlicher Wesenheit allerdings auch in Ps. 2, 7 finden; aber in diesem geistlichen oder Kirchen-Liede wäre ja vom Sohne Gottes keine Rede, wenn zur Abfassungszeit desselben eine solche göttliche Person bei den Israeliten nicht allbekannt gewesen wäre. — Hieran erlauben wir uns folgende Bemerkung zu knüpfen. Da Moses den Gebrauch der Drei

1) De agricultura §. 13. Mang. I. 308 — de confus. ling. §. 14. Mang. I. 414.

2) Fragment bei Euseb. praep. evang. 7, 13. Mang. II. 625.

als Signatur Gottes nicht verbot, sondern beibehielt und um des Polytheismus willen nur in ganz bestimmten Fällen die Eins dafür setzte, so mußten die über das Gesetz meditirenden Israeliten schließen, daß in dem einen Gott irgend welche Dreiheit sei. Eine Mehrheit von (wenigstens zwei) göttlichen Personen wird nun deutlich im Gesetze gelehrt, und die Drei im mosaischen Kultus bezieht sich darum auf den dreipersönlichen Gott, um so mehr als in einem unten zu erklärenden Symbol sogar die Drei-Einheit oder Ein-Dreiheit Gottes vorgestellt war. Die in Symbolen ausgedrückte Lehre von der Erbsünde z. B. war alttestamentlicher Glaubensartikel, bevor sie Ps. 51, 7 und Job. 14, 4 zufällig in Worten ausgedrückt wurde; die vom Vater und Sohn individuell verschiedene dritte Person in der Gottheit, welche aus Symbolen zu errathen war, scheint jedoch bis zu Christi Zeiten Theologumenon geblieben und nicht Katechismuslehre geworden zu sein (vergl. Apg. 19, 2), während die Lehre vom Sohne Gottes so enge mit den messianischen Hoffnungen zusammenhing, daß ihr Eindringen ins Volk fast unvermeidlich war.

Der Pharisäismus war eine Decke über den Augen der spätern Juden, welche sie hinderte, das A. T. zu verstehen (vergl. II. Kor. 3, 14. 15). In den religiös-politischen Kram der pharisäischen Juden paßte vor Allem ein Christus David's Sohn (Matth. 22, 42), ein irdischer Herrscher, welchen auch der alte Herodes als vermeintlichen Prätendenten des Königthums zu morden trachtete. Als eine Reminiscenz aus vor-pharisäischer Zeit ist es zu betrachten, wenn sie außerdem auch einen Christus Gottes Sohn kennen, und unter diesem verstehen den im Himmel seienden Menschensohn, der da kommt in

den Wolken des Himmels (Dan. 7, 13. 14. Matth. 26, 63. 64. Joh. 3, 13; 12, 34). Merkwürdigerweise hat Philo dieselben messianischen Vorstellungen, wie die im N. T. geschilderten pharisäischen Juden. Nach ihm wird das jüdische Reich hergestellt werden durch eine nur den zurückzuführenden Juden sichtbare Menschengestalt, welche mit außerordentlichem göttlichem Glanze bekleidet ist [1]), etwa so wie sich Christus in der Verklärung den drei Jüngern zeigte (vergl. Joh. 1, 14; II. Petr. 1, 17. 18); aber ein durch göttliche Hülfe gewaltiger Mensch wird die Herrschaft über das hergestellte Reich führen [2]). Nur das nahmen die Zeitgenossen Jesu übel auf, daß er, äußerlich als ein gewöhnlicher Mensch vor ihnen stehend, sich Gottes Sohn nannte (Joh. 10, 33), während der Christus Gottes Sohn zwar auch Menschensohn, aber ein vor allen übrigen Menschenkindern ausgezeichneter sein sollte. Leider suchten sie, dem pharisäischen Drängen auf Aeußerlichkeiten ganz gemäß, diese Auszeichnung in äußerlich strahlendem Glanze, während der im Osterlamm abgebildete Gott-Mensch in ganz anderer Hinsicht von seiner menschlichen Seite betrachtet unter den andern Menschenkindern ein ausgezeichneter ist, wovon später.

Die Vergleichung des Osterlamms mit den beiden Opfern, welche die einmalige Blutsprengung mit ihm gemeinsam haben, lehrt uns also: 1) das Osterlamm ist die vorbildliche Darstellung einer künftigen Opfergabe Gottes zum Besten der Menschen, nämlich sogar zur Tilgung ihrer Erbschuld, wofür es im alttestamentlichen Kultus kein sakra-

1) De execrat. §. 9. Mang. II. 436. *θειοτέρα ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνη ὄψις, ἄδηλος μὲν ἑτέροις, μόνοις δὲ τοῖς ἀνασωζομένοις ἐμφανής.*

2) De praemiis et poenis §. 16. Mang. II. 423.

mentales Mittel gab; 2) dieſe künftige Opfergabe Gottes wird beſtehen einerſeits aus dem eingebornen Sohn Gottes von göttlicher Weſenheit, andererſeits aus einem vor Seinesgleichen in irgend einer Hinſicht ausgezeichneten Menſchenſohn, welche beide auf wunderbare Weiſe zu einer Perſon verbunden ſind. — Es bleibt uns in dieſem Abſchnitte nur noch die Frage zu beantworten, weshalb nur das Blut des Oſterlammes und der beiden andern Opfergaben Gottes an den unteren Theil des Altars geſprengt worden ſei; denn ſymboliſche Bedeutung muß auch das haben.

Der Altar im Vorhofe der Stiftshütte beſtand aus Erde (Exod. 20, 24), welche von einem hölzernen, mit Erz überzogenem, 3 Ellen hohen und 5 Ellen langen und breiten Geſtelle umgeben war. Rings um die vier Seiten des Geſtelles in der Mitte ſeiner Höhe (Exod. 38, 4) iſt nach Art einer Bank ein Umgang (כַּרְכֹּב) angebracht, auf welchen die Prieſter ſteigen müſſen, wenn ſie einzelne ihrer obliegenden Funktionen vollziehen; das Aufſteigen auf den Umgang darf aber nicht geſchehen auf einer Treppe, welche Stufen hat, ſondern auf einem etwa aus Erde aufgeſchütteten oder aus Brettern gemachten Aufgang ohne Stufen (כֶּבֶשׁ Zebachim 5, 3; Exod. 20, 26). Vom äußern Rande des ganzen Umganges geht ſenkrecht bis auf den Boden hinab ein מִכְבָּר, ἐσχάρα, etwa was der Deutſche die vier Pfähle oder Wände (des Altars) nennt, welches näher beſtimmt wird als *netzförmig*, ſo daß das Erz, woraus es beſtand, ſich kreuzte und Oeffnungen ließ. An den vier Ecken oben ſind vorſpringende Erhöhungen, welche *Hörner* heißen. Dieſe ganze Vorrichtung heißt Altar (Exod. 27, 1—5; 38, 1—4). Im engern Sinne iſt Altar nur die obere Hälfte, und die untere Hälfte iſt dann die Unterlage, das

Fundament, יְסוֹד des Altars; denn an den Altar d. i. an die obere Hälfte ſoll man nicht auf Stufen aufſteigen (Exod. 20, 26). Im engſten Sinne iſt Altar die Erde, mit welcher das hohle Geſtell ausgefüllt iſt (Exod. 20, 24), und das ganze Geſtell iſt nur ſymboliſche Zuthat.

Das geſprengte Blut der Opferthiere, welche das Volk Iſrael wie der einzelne Iſraelit Gott darbringt, kommt nun an die obere Hälfte des Altars, das geſprengte Blut der Opfergabe Gottes zum Beſten der Menſchen dagegen an die untere Hälfte.

Das geſprengte Blut der von Menſchen Gott dargebrachten Thiere kommt entweder an die Hörner, oder an die Seiten des obern Altartheiles, und zwar bei ſämmtlichen Sündopfern im engern Sinne an die Hörner — in einzelnen Fällen ſogar an die Hörner des Altars im Heiligen, welche jedoch mit den Hörnern des Altars im Vorhofe dieſelbe Bedeutung haben — bei Schuldopfern dagegen wie bei ſämmtlichen Brand- und Friedopfern an die Seiten.

Selbſt an das didaktiſche, die Erbſünde in Erinnerung bringende Sündopfer in Lev. 8, 14, und alſo wohl an alle didaktiſchen Sündopfer im engern Sinne, ſchließt ſich nach Philo de vita Moys. III. §. 17. Mang. II. 157. die Bitte, daß Gott nicht ſtrafen möge. Die ſakramentalen Sündopfer im engern Sinne werden dargebracht, auf daß Gott ſowohl die Strafen der geringern Sünden nachlaſſe, als auch deren Schuld tilgen möge. Das ſakramentale Sündopfer des Verſöhnungstages iſt angeordnet, um Strafloſigkeit und Schuldtilgung zunächſt für alle diejenigen Sünden zu erwirken, deren ſich die Sünder gar nicht bewußt werden; dann auch für diejenigen, welche

aus irgend einem andern Grunde bis zum Verſöhnungstage nicht haben geſühnt werden können. Wer dagegen ein ſakramentales Schuldopfer darbringt, der hat vorher ſchon Amneſtie erlangt, und in den beiden didaktiſchen Schuldopfern des vom Ausſatz Befreiten und des verunreinigten Naziräers wird uns Belehrung ertheilt über die Wirkung und den Werth der Buße und der vollſtändigen ſakramentalen Sühnung des ſchweren Sünders. Da das Blut der Schuldopfer nicht an die Hörner geſprengt wird, ſo iſt klar, daß dieſes bei Sündopfern nur aus dem Grunde geſchieht, weil ſich an dieſe die Bitte um Strafnachlaſſung ſchließt. Horn nämlich iſt Symbol der Kraft, Stärke und Macht (Amos 6, 13; Pſ. 148, 14), namentlich königlicher Macht (I. Sam. 2, 10; Pſ. 89, 18; 132, 17; Dan. 7, 7. 8; 8, 3—9). Wer die über der ganzen Welt bis an ihre vier Enden waltende königliche Macht Gottes noch zu fürchten hat, bringt ein Opfer dar, deſſen Blut an die Hörner des Altars kommt. Wer aber durch Erlangung der Amneſtie dieſer Furcht bereits enthoben, Heilung der Sündenwunden oder Reinigung von den Sündenflecken von Gott erreichen will — im Schuldopfer; wer an Gott einen Dank abzuſtatten oder eine Bitte zu richten hat — im Friedopfer; wer ſeine gänzliche Hingabe an ſeinen Herrn und Schöpfer bekunden will — im Brandopfer: das Blut des von dieſem dargebrachten Opferthieres kommt an die Seiten. Die Hörner des Altars ſind Symbol der königlichen, insbeſondere der ſtrafenden Macht Gottes; was aber bedeuten die Seiten der obern Altarhälfte? — Die Seiten halten den aus Erde beſtehenden obern Altar zuſammen und aufrecht, ſonſt würde er auseinander fallen, — ſo erhält Gott in ſeiner Liebe

und Güte die ganze Welt (Pſ. 104), und das Blut der Opferthiere, welche nicht ſowohl dem ſtrafgerechten als vielmehr dem liebevollen und gütigen Gott dargebracht werden, kommt darum an die Seiten des Altars. Aber die den obern Theil des Altars im Vorhofe der Stiftshütte einſchließenden Seiten haben die vorgeſchriebene Breite von 5 Ellen, und, da der ganze Altar 3 Ellen hoch iſt, die Höhe von $1\frac{1}{2}$ Ellen. Was bedeutet das? — Gemiſchte Zahlen eignen ſich nicht zu Symbolen. Darum muß, wie es bei den griechiſchen Säulenordnungen nicht auf eine beſtimmte Dicke und Höhe der Säulen, ſondern nur auf ein beſtimmtes Verhältniß der Dicke zur Höhe ankommt, bei den Seiten des Altars das Verhältniß der Breite und Höhe in Betracht gezogen werden, welches in ganzen Zahlen ausgedrückt wie 10 zu 3 iſt. Zehn, die Eins höherer Ordnung, iſt Symbol des vollendeten, vollkommenen Ganzen', und wird namentlich zur Bezeichnung Gottes, aber auch der Welt gebraucht (Bähr I. 175 ff.). Da ſich aber die Seiten des Altars im Allgemeinen auf den welterhaltenden Gott beziehen, ſo muß die eine Dimenſion auf den vollendeten, vollkommenen Gott, der als ſolcher eine Einheit iſt, ſich beziehen, während die andere Dimenſion als Bezeichnung der Dreiperſönlichkeit Gottes oben zur Genüge beſprochen iſt. Aus der multiplikativen Verbindung beider konnten die Iſraeliten lernen, daß in dem Einen Gott drei Perſonen, und in jeder der drei Perſonen die ganze, volle, unverkürzte Gottheit ſei. Da die multiplikative Verbindung oder die gegenſeitige Durchdringung der Eins und Drei ſich äußerlich nicht darſtellen läßt, ſo mußte für Eins die Zehn gewählt werden, als die Einheit höherer Ordnung. Die obere Fläche des Altars

mußte einerseits so geräumig sein, daß die Opfer darauf dargebracht werden konnten, andererseits durfte das Gestelle nicht gar zu schwer sein, um transportabel zu bleiben, und aus dem letzten Grunde war eine Reduktion auf die Hälfte der Länge, Breite und Höhe nothwendig. Bei einer obern Länge und Breite von zehn Ellen und einer Höhe der obern Hälfte von drei Ellen, wäre das Gestelle wenigstens viermal so schwer geworden, als es wirklich war.

Also — bei sämmtlichen Gott dargebrachten Opfern wird das Opferblut gesprengt an die obere Hälfte des Altars, und zwar an Gegenstände, welche einerseits die königliche Strafgewalt, andererseits die welterhaltende Liebe und Güte Gottes symbolisch darstellen. Demnach wird die von einem netzförmigen Gitterwerk aus Erz eingeschlossene untere Hälfte des Altars, an welche das Blut „der Opfergaben Gottes zum Besten der Menschen" gesprengt wird, sich auf eine Beschaffenheit oder einen Zustand der Menschen beziehen.

Aegypten war für das Volk Israel ein Sklavenaufenthalt und ein Ort der Gefangenschaft gewesen, aus dem sie Gott mit starker Hand errettete (Exod. 13, 3. 14). Da nun das Blut des jährlichen Osterlammes nicht an die Wohnhäuser der Israeliten, sondern an die untere Hälfte des Altars im Vorhofe gesprengt wurde, so mußten die Israeliten darauf kommen, daß dieser Theil des Altars eben eine Sklavenbehausung, ein Gefängniß vorstelle, wozu ein ehernes Gitterwerk sich ja vorzüglich eignet. Nun glaubten aber die Israeliten, 1) daß in Folge der Erbschuld alle Menschen in Gefangenschaft des bösen Geistes sich befinden[1]),

1) Siehe „Erklärung von Gen. 4, 3—7", Jahrgang 1850. Heft 3 dieser Quartalschrift.

und 2) daß durch die künftige Opfergabe Gottes, deren Typus das Osterlamm ist, Tilgung der Erbschuld und natürlich auch Aufhebung der Gefangenschaft unter dem bösen Geiste werde bewirkt werden. Die Frucht der Hingabe des menschgewordenen eingebornen Sohnes Gottes soll den im Gefängniß des Satan befindlichen Menschen zu Gute kommen, und darum wird nach dem symbolischen Gefängnisse hin gesprengt. Bis dahin, daß das im Osterlamm abgebildete Opfer Gottes zur Tilgung der Erbschuld wirklich gebracht wird, ist es zwar dem Menschen möglich gemacht, aus einem Sklaven und Gefangenen Satans ein Diener Gottes zu werden, aber es findet darum doch keine Entrückung des frommen Menschen aus der Tiefe zur Höhe statt, sondern die erhöhte Stellung der Diener Gottes ist mit der tiefen Stellung der Gefangenen Satans ohne Abstufung verbunden. Denn vom Boden des Vorhofes, auf dem zunächst das sinnbildliche Gefängniß der Menschen steht, darf man nur in allmälig schräg ansteigender, nicht in (partiell) gerader Aufsteigung, nicht auf Stufen, über das Gefängniß und auf den Umgang sich erheben, um am Altare Gottes den Dienst zu verrichten, weil auf dem Altare durch alttestamentliche Opfer die (angeborne) עֶרְוָה, foeditas des Menschen nicht fortgeschafft wird (Exod. 20, 26) [1]). Frömmigkeit und Gottesfurcht ist bei den Gefangenen Satans aber nur dadurch möglich, daß

1) Da die im Heiligthum fungirenden Priester durchaus mit Beinkleidern und langem Talar bekleidet sein mußten (Exod. 28, 39. 42. 43. Joseph. Ant. III. 7. §. 2), so war, wenn sie auf Stufen zum Altare aufstiegen, eine Entblößung ihrer Geschlechtstheile nicht zu fürchten. Davon kann also in Exod. 20, 26 auch keine Rede sein; wornach die gewöhnlichen Erklärungen dieser Stelle zu berichtigen sind.

Gott ihnen eine Oppoſition gegen den Willen ihres Gewalthabers einflößt, und ſie zum Siege über ihn befähigt (Gen. 3, 15; 4, 7).

Die beiden andern Opfergaben Gottes haben zum Hauptzweck eine leibliche Speiſung bei frohem Mahle. Das Mahl kann erſt veranſtaltet werden, nachdem die einmalige Blutſprengung an das ſymboliſche Gefängniß ausgeführt iſt. Darin liegt die Lehre, daß Gott die Menſchen als mit Erbſchuld behaftete Gefangene Satans auf Erden leben und ſich freuen läßt in Folge der zu ihrer Erlöſung beſchloſſenen Hingabe ſeines בְּכוֹר. Selbſt das leibliche Leben der gebornen Sünder iſt eine Folge des künftigen Erlöſungsopfers, um ſo mehr ihr etwaiges in perſönlicher Gerechtigkeit und Gottesfurcht beſtehendes geiſtiges Leben, ſo wie die Mittel, dazu zu gelangen.

Mit dieſer einmaligen Blutſprengung nach dem untern Theile des Altars hin darf nicht verwechſelt werden das nach geſchehener Blutſprengung bei ſämmtlichen Opfern ſtattfindende Ausgießen des übrigen Blutes unten am Altare. Die Conſtruktion des Brandopferaltars im ſalomoniſchen und im nacheriliſchen Tempel wich zwar von der des Tempels im Vorhofe der Stiftshütte ab, namentlich war der Altar des nacheriliſchen Tempels gemäß der Exod. 20, 25 gegebenen Erlaubniß ganz aus rohen Steinen aufgebaut, aber der Altar wie ſeine einzelnen Theile haben während der Dauer des altteſtamentlichen Kultus nie eine andere Bedeutung erhalten.

Den Kern des Reſultates unſerer bisherigen Unterſuchung, daß nämlich das Oſterlamm die vorbildliche Darſtellung einer Opfergabe Gottes ſei, durch welche ſogar

Tilgung der Erbsünde werde bewirkt werden, haben bereits Zeitgenossen Mosis im Osterlamme geschaut. Als nämlich ein Jahr nach dem Auszuge aus Aegypten in der Wüste das Osterlamm gefeiert werden sollte, waren gerade einige Männer durch Todte levitisch verunreinigt und mußten deshalb sieben Tage außer dem Lager Israels wohnen, durften nicht das Heiligthum betreten und nichts von Opferspeisen genießen. Diese die Bedeutung des Osterlammes und den Sinn ihrer Ausschließung aus dem Lager erfaßt habenden Männer glaubten aber berechtigt zu sein, an der Darbringung und dem Genusse des Osterlammes Theil zu nehmen, und da man sie daran hindern wollte, traten sie vor Moses und Aaron und sprachen zu ersterem: „Wir sind verunreinigt durch Todte. Wir unterwerfen uns gern der Vorschrift, während unserer Unreinheit selbst kein Opfer im Tempel darzubringen, nichts von Opferspeisen anderer Israeliten zu genießen, und aus dem Lager Israels ausgeschlossen zu sein, da uns in unserm Zustande obliegt zu betrachten, daß wegen der auf allen Menschen lastenden Erbschuld der Tod über sie herrscht und sie nicht würdig sind, in Gottes Nähe zu treten und aus seinem Hause Gutes zu empfangen; aber warum soll uns verwehrt sein darzubringen die Opfergabe Gottes (אֶת־קָרְבַּן יְהוָה) zu der dafür angesetzten Zeit mitten unter den Kindern Israels? — d. h. wir halten uns für ganz besonders berufen, an der Feier des Osterlammes Theil zu nehmen, da in ihm die künftige Befreiung von der Erbschuld durch eine wirkliche Opfergabe Gottes in Erinnerung gebracht wird, und wir über die noch andauernde Erbschuld und deren Folgen gerade Betrachtungen anzustellen haben“

(Num. 9, 6 ff.). — Moſes kam dabei in augenblickliche Verlegenheit. Auf der einen Seite ſtand der Befehl Gottes, welcher den Unreinen die Theilnahme an Opfern verbot, auf der andern Seite ſchienen die Argumente der Männer ihm ſtichhaltig, und er ſah ſich genöthigt, Gott darum zu befragen. Die Antwort Gottes lautete, wer jetzt oder in künftigen Generationen zur feſtgeſetzten Zeit wegen noch dauernder levitiſcher Unreinheit oder wegen weiter Entfernung vom Heiligthum verhindert ſei, an der Feier des Oſterlammes Theil zu nehmen, könne es einen vollen Monat ſpäter feiern; ſonſt aber ſei jeder levitiſch reine Mann unter ſchwerer Sünde zu rechtzeitiger Feier verpflichtet. Was jene Zeitgenoſſen Moſis im Oſterlamme erblickten, das ſahen trotz dem ſpätern Phariſäismus darin Iſraeliten bis zu Chriſtus hin; denn mit offenbarer Rückſicht auf das Oſterlamm, als eine Opfergabe Gottes, durch welche ſogar die Erbſchuld getilgt werden ſolle, wies Johannes der Täufer auf Chriſtus als auf das Lamm Gottes, welches wegſchafft die Sünde der Welt (Joh. 1, 29), und eben hierauf läßt ſich auch ohne Zwang die Eingangs angeführte Angabe Philo's beziehen.

III. Der Schlachtort.

Nach Zebachim 5, 1—5 wurden ſämmtliche Brandopfer, Sünd- und Schuldopfer und die geſetzlichen für das ganze Volk dargebrachten Friedopfer an der nördlichen Seite des Altars im Vorhofe geſchlachtet (vergl. Lev. 1, 11; 6, 18; 7, 2). Die drei Opfergaben Gottes aber zum Beſten der Menſchen werden überall im Vorhofe nach §. 8 geſchlachtet, welche Beſtimmung auch die von Privaten dargebrachten Friedopfer trifft nach §§. 6. 7.

Die drei Opfergaben Gottes sind oben hinlänglich besprochen; die Friedopfer der Privaten müssen in aller Kürze in Betracht gezogen werden, um aus dem gemeinsamen Schlachtort auf eine allen diesen Opfern, und insbesondere dem Osterlamm zukommende Eigenthümlichkeit schließen zu können.

Die Friedopfer der Privaten, welche überall im Vorhofe geschlachtet werden können, zerfallen nach der Mischnah in

1) solche, deren Fleisch nicht bis zum Morgen des folgenden Tages übrig bleiben, sondern bis zur nächsten Mitternacht verzehrt werden soll. Diese Eigenschaft haben sie gemein mit den Sünd- und Schuldopfern, und an ihre Darbringung muß sich irgend ein Gedanke knüpfen, der auch bei Sündopfern oder Schuldopfern oder beiden sich einstellt. Dahin gehört תּוֹדָה, sacrificium confessionis sive laudis (Lev. 7, 12—15), und der Widder, welchen der Naziräer nach beendigter gelobter Zeit darbringt (Num. 6, 14). Der Naziräer ist Symbol des vollkommenen, Gott geweihten Israeliten. Mit dem Widder bringt er Gott seinen Dank dar für sein glücklich zu Ende geführtes Gelübde, denn der schon bei seiner Erzeugung dem Untergange anheimgefallene Mensch ist nicht fähig sich aus eigener Kraft aufzuhelfen, und alles Gesunde an ihm (Tugend und Frömmigkeit) ist eine Folge göttlichen Wirkens; das ist nach Philo de victimis §. 14 der Grund, weshalb der Naziräer den Widder darbringt. Es ist also ein Dank für die Gnade Gottes, welche es den gebornen Sündern möglich macht, fromm und tugendhaft zu sein. Da aber mit diesem Danke nothwendig die Erinnerung an die Erbschuld verbunden ist, wozu die didaktischen Sündopfer

eigends angeordnet waren, so hat dieses Dankopfer mit den letztern wenigstens einen und denselben Zeitraum, innerhalb dessen das Opferfleisch verzehrt werden muß. Das sacrificium confessionis sive laudis hat natürlich ganz denselben Sinn, nur daß es ohne vorhergegangenes Naziräatsgelübde dargebracht wird.

2) Solche, deren Fleisch innerhalb zwei Tagen und einer Nacht gegessen werden kann. Sie werden entweder in Folge eines gethanenen Gelübdes dargebracht, נֶדֶר; oder ohne vorhergegangenes Gelübde, ganz von freien Stücken, נְדָבָה (Lev. 7, 16 ff.), um Gott für irgend eine Wohlthat zu danken, oder seine Hülfe zu erflehen (vgl. 2. Machab. 3, 32).

Von diesen Opfern haben תּוֹדָה und נְדָבָה die Eigenschaft, daß sie durchaus von freien Stücken dargebracht werden; der Widder des Naziräers aber und נֶדֶר müssen in Folge eines Gelübdes geopfert werden. Das Gelübde selbst jedoch wird von freien Stücken gethan, und so sind auch sie durchaus freiwillig. Da nun das Schlachten von diesen und den drei Opfergaben Gottes nicht an einen bestimmten Ort gebunden ist, sondern überall im Vorhofe geschehen kann, so ist diese Freiheit der Ausdruck dafür, daß diese Opfer durchaus vom freien Willen der Opferer abhängen, und daß insbesondere die im Osterlamm gezeichnete Opfergabe Gottes zur Tilgung der Erbschuld aus reiner freier Liebe Gottes zu den Menschen entstamme.

IV. Der Schlächter.

Da die Zahl der zu schlachtenden Osterlämmer außerordentlich groß war, einmal wurden deren 256,500 geschlachtet (Jos. de bello VI. 9. §. 3), so daß der Vorhof

des Tempels sie und die sie herbeitragenden Männer nicht fassen konnte, so wurden die Herbeiträger der Osterlämmer in drei Haufen nacheinander in den Vorhof eingelassen. War der Vorhof gefüllt, so wurden die Thüren geschlossen und nach bestimmten von den Priestern gegebenen Signalen begann alsbald das Schlachten, während dessen das große Hallel (Ps. 113—118) recitirt wurde. Der Herbeibringer des Osterlammes schlachtete es, und nachdem die Priester das Blut aufgefangen und damit die einmalige Sprengung an den untern Theil des Altars ausgeführt hatten, zog der Herbeibringer dem Opferthier die Haut ab, schnitt es auf und löste davon die gewöhnlichen Opferstücke, welche auf eine Schüssel gelegt wurden, um nachher auf dem Altare verbrannt zu werden. Nachdem das geschehen war, zog sich der erste Haufe aus dem Vorhofe auf den Tempelberg, der zweite in den den Vorhof zunächst umgebenden Raum, der dritte blieb im Vorhofe, und erst wenn es dunkel geworden war, gingen alle mit dem Opferfleisch nach Hause (Pesachim 5, 5—10).

Das Schlachten des Opferthieres stand ursprünglich jedem Darbringer zu [1]). In späterer Zeit machte man von diesem Rechte keinen Gebrauch, und das Schlachten der Opferthiere wurde durch Observanz priesterliche Funktion. So unwissend war Philo im Gesetze nicht, daß er das nicht hätte wissen sollen. Er lehrt aber (de vita Moys. III. §. 29. Mang. II. 169), bei dem Osterlamme geschehe es nicht in gewöhnlicher Weise, daß die Priester das Schlachten des Opferthieres besorgten, sondern nach Vorschrift des Gesetzes verrichte das ganze Volk einen Theil der

1) Vergl. Lev. 1, 5. 11; 3, 2. 8. 13; 4, 4. 15. 24. 29.

priesterlichen Funktionen, indem jedweder Darbringer das Schlachten besorge. Nach de decalogo §. 31. Mang. II. 206 geschieht es, weil das Gesetz an diesem einzigen Tage im Jahre dem ganzen Volk priesterliche Würde verliehen habe. Eine ausdrückliche Vorschrift hierüber ist im Gesetze nicht vorhanden, wenn man nicht etwa den Ausdruck „die ganze Versammlung der Gemeinde Israels" in Exod. 12, 6 dahin deuten will. Aber das Osterlamm gehört ja in die Kategorie der Sünd- und Schuldopfer, deren Fleisch von den fungirenden (männlichen) Priestern innerhalb der Grenzen des Heiligthums verzehrt werden muß. Da das Osterlamm auch von Nichtpriestern gegessen werden soll, so nehmen diese dabei an priesterlichen Rechten Theil, welchen irgend eine priesterliche Pflicht entsprechen muß, und was sonst bei allen übrigen Opfern dem Nichtpriester zu thun freistand, dazu war er beim Osterlamm verpflichtet, während das Auffangen und Sprengen des Blutes auch beim Osterlamm den Priestern verblieb. Gerade darum, weil das Osterlamm ein Schuldopfer ist, erhalten nicht blos seine Esser priesterliche Würde, sondern auch jedes Haus, in welchem es gegessen wird, erhält hiefür Rang und Würde eines Tempels (*σχῆμα ἱεροῦ καὶ σεμνότητα περιβέβληται*, Philo de septenario §. 18. Mang. II. 292), und das Fleisch des Osterlammes muß innerhalb des einen Hauses verzehrt werden (Exod. 12, 46), wie bei Sünd- und Schuldopfern innerhalb der Einfriedigung des Heiligthums.

V. Die Zeit des Schlachtens und des Essens.

In Aegypten mußten die Hausväter bereits am zehnten Tage des ersten Monats das Opferthier aus-

wählen und es bis zum vierzehnten Tage des Monats, an welchem es geschlachtet werden sollte, aufbewahren (Exod. 12, 3. 6). Bei der jährlichen Feier fiel diese Bestimmung fort (Pesachim 9, 5).

Das erste Osterlamm in Aegypten wurde geschlachtet zwischen den beiden Abenden (בֵּין הָעַרְבָּיִם (Exod. 12, 6), und so sollte es fortan jährlich geschehen (Lev. 23, 5). Ueber die Bedeutung des Ausdrucks haben die spätern Juden nach dem Aufhören ihrer Opfer gestritten; wir halten uns an Philo und Josephus, welche den Jahr ein Jahr aus geübten Gebrauch aus dem Leben kannten, und mit der Mischnah hierin übereinstimmen.

Philo de septenario §. 18. Mang. II. 292 lehrt, am vierzehnten Nisan hätten die Israeliten die Osterlämmer geschlachtet ἀρξάμενοι κατὰ μεσημβρίαν ἕως ἑσπέρας, also am Nachmittag. Nach der Mischnah waren sämmtliche Osterlämmer vor Eintritt der Dunkelheit geschlachtet (Pesachim 5, 10); vor Mittag aber durfte kein Osterlamm geschlachtet werden, weil dieses eine Uebertretung der Vorschrift wäre, es „zwischen den beiden Abenden" zu schlachten (Pesachim 5, 3). Das Schlachten und Blutsprengen des sacrificii jugis vespertini ging dem Schlachten und Blutsprengen des Osterlammes ordnungsmäßig voran. Für gewöhnlich wurde das sacrificium juge vespertinum geschlachtet um die Mitte der neunten Stunde, etwa 2½ Uhr; am vierzehnten Nisan stets eine Stunde früher, und wenn der vierzehnte Nisan auf einen Freitag fiel, zwei Stunden früher (Pesachim 5, 1). Da aber eine ungeheure Zahl von Osterlämmern in verhältnißmäßig kurzer Zeit zu schlachten war, so war das Schlachten des Osterlammes auch vor dem Schlachten des sacrificii

jugis vespertini erlaubt, jedoch nur am Nachmittage, und das Blut vom Osterlamme mußte dann durch fleißiges Umrühren vor dem Gerinnen bewahrt werden, weil die Blutsprengung des sacrificii jugis vespertini der des Osterlammes durchaus vorausgehen mußte (Pesachim 5, 3). Josephus gibt an, daß die Osterlämmer geschlachtet seien ἀπὸ ἐννάτης ὥρας μέχρι ἑνδεκάτης (de bello VI. 9. §. 3). Da er aber an derselben Stelle erzählt, daß einmal 256,500 Osterlämmer geschlachtet worden seien, so versteht es sich von selbst, daß man seiner Zeitangabe wenigstens die Ausdehnung geben muß vom Anfang der neunten bis zum Ende der elften Stunde, etwa von 2 bis 5 Uhr Nachmittags, was mit der ordnungsmäßigen Schlachtzeit der Mischnah schon ziemlich übereinstimmt; und würde es uns nicht zu lange aufhalten, so könnten wir mit Rücksicht auf den damaligen paläſtiniſch-jüdischen Sprachgebrauch des gemeinen Lebens zeigen, daß die Zeitangabe des Josephus mit denen des Philo und der Mischnah auf ein Haar stimmt. Genug, daß nach diesen drei ältesten Zeugen, von denen zwei mit dem alttestamentlichen Opferkultus noch gleichzeitig sind, der Nachmittag des vierzehnten Nisan die Zeit war, in welcher die Osterlämmer geschlachtet wurden.

Wenn aber die Zeit zwischen Mittag und Sonnenuntergang „zwischen den beiden Abenden" heißt, so muß nothwendigerweise das Wort עֶרֶב Abend zwei Bedeutungen haben. Wir müssen dieselben hier vorlegen, weil uns dieses auf die genaue Bestimmung der Zeit führt, in welcher das Osterlamm gegessen wurde. — Der zwölfstündige Tag (Joh. 11, 9) hat eine elfstündige Arbeitszeit (Matth. 20, 6. 11). Man schloß etwa eine halbe Stunde

vor Sonnenuntergang die Feldarbeit, und diese Zeit heißt ὀψία, עֶרֶב, Abend (Gen. 30, 16; Matth. 20, 8); desgleichen arbeitet man nicht, etwa eine halbe Stunde nach Sonnenaufgang, sondern sieht sich nach Arbeit um, und diese Zeit heißt πρωΐ, בֹּקֶר, Morgen (Matth. 20, 1). — Aus dem Ausdruck „zwischen den beiden Abenden" für „Nachmittag" lernen wir aber unter Berücksichtigung von Gen. 1, 5. 8. 13. 19. 23. 31, daß man den vierundzwanzigstündigen Tag in zwei Hälften getheilt habe: Abend von Mittag bis Mitternacht und Morgen von Mitternacht bis Mittag. Daher kommt es, daß, wo die hl. Schrift vorschreibt, vom Opferfleische solle nichts übrig bleiben bis zum Morgen, wie beim Osterlamm (Exod. 12, 10. Deut. 16, 4) und beim sacrificium confessionis sive laudis (Lev. 7, 15), die Mischnah das Essen solchen Opferfleisches nur bis Mitternacht gestattet (Zebachim 5, 6. 8), weil, wie der Abend gleich nach Mittag, so der Morgen gleich nach Mitternacht beginnt [1]). Also — der eine Abend, als Hälfte des vierundzwanzigstündigen Tages fing an gleich nach Mittag, der andere Abend war kurze Zeit vor Sonnenuntergang, und deshalb heißt der Nachmittag „zwischen den beiden Abenden."

Wenn die Sonne untergegangen ist, mit Eintritt der Nacht, von wo an nach dem Kalender der fünfzehnte Nisan gerechnet wurde, begann der erste Osterfeiertag zum Andenken an den Auszug aus Aegypten; geschlachtet

1) Außer den beiden oben genannten Opfern gehören dahin a) der Widder, welchen der Naziräer als Dankopfer darbringt (Zebachim 5, 6); b) die Friedopfer des gesammten Volkes (Zebachim 5, 5); c) alle diejenigen Sündopfer, deren Fleisch gegessen werden durfte, und alle Schuldopfer (vergl. Lev. 10, 17. 18; Philo de victimis §. 11; Josephus Antiqq. III. 9. §. 3; Zebachim 5, 3. 5).

aber sollte das Osterlamm noch am vierzehnten Nisan werden, und zwar am Abend desselben (Deut. 16, 6 vergl. V. 1; Lev. 23, 5. 6). Wenn aber das letzte Viertel des vierzehnten Nisan, der Nachmittag, in dritter Bedeutung Abend heißt, so haben die Juden ihren vierundzwanzigstündigen Kalendertag in vier Viertel zerlegt, und zwar 1) von Sonnenuntergang bis Mitternacht ist Nacht, לַיְלָה im engern Sinne. Während dieses ersten Viertels des fünfzehnten Nisan darf Niemand das Haus verlassen und muß das Osterlamm gegessen werden (Exod. 12, 8. 22; Pesachim 5, 8). — 2) Die schon zum zwölfstündigen בֹּקֶר gehörige Zeit der Nacht von Mitternacht bis Sonnenaufgang hieß höchst wahrscheinlich שַׁחַר, ἡ ἐπιφώσκουσα scil. ὥρα (Matth. 28, 1). Am fünfzehnten Nisan darf man zu dieser Zeit das Haus verlassen, und, obgleich der erste Ostertag ein Feiertag ist, alle Handlungen verrichten, welche sich auf die erforderlichen Lebensmittel beziehen, wovon natürlich das Kaufen und Herbeitragen der Lebensmittel nicht ausgeschlossen ist (Joh. 13, 27—30; Exod. 12, 16). Denn während es untersagt ist, am fünfzehnten Nisan bei Nacht im engern Sinn auszugehen, gehen nicht blos Moses und Aaron nach Mitternacht zu Pharao (Exod. 12, 29. 31), sondern auch der Auszug aus Aegypten ist noch in der Nacht (Deut. 16, 1). — 3) Die Zeit von Sonnenaufgang bis Mittag, der Vormittag, heißt Morgen in dritter Bedeutung; denn in dieser Zeit ist das sacrificium juge *matutinum* darzubringen, geradeso wie 4) während des Nachmittags, am Abend in dritter Bedeutung, täglich das sacrificium juge *vespertinum* und am vierzehnten Nisan sämmtliche Osterlämmer zu schlachten waren (Exod. 29, 39; Num. 28, 4).

Mit offenbarer Absicht wurde in Aegypten die Auswahl des Opferthieres auf den zehnten, das Schlachten desselben auf den vierzehnten des Monats Abib oder Nisan gelegt, und Deut. 16, 1 wird den Israeliten eingeschärft, wohl zu achten nicht blos auf bestimmte Tage desselben, sondern auf den ganzen Monat. Die erste Woche des Nisan aber verstrich in Aegypten ohne besondere gottesdienstliche Handlungen; in der zweiten Woche wurde am dritten Tage das Opferthier ausgewählt und am siebenten geschlachtet; mit Beginn der dritten Woche erfolgte der Auszug aus Aegypten. Daran mußten sich für die spätere Zeit zunächst folgende historische Erinnerungen knüpfen. In der ersten Zeit, so lange die Hykſos herrschten, ging es den Israeliten in Aegypten gut, aber sie vergaßen ihres Gottes und fielen in Götzendienst; in der zweiten Zeit, nach Austreibung der Hykſos, schrieen sie im Unglück zu Gott, und Gott nahm sich ihrer an: die zu Sieben verbundenen Theile Drei und Vier treten markirt hervor; die dritte Zeit beginnt mit dem durch Gottes starke Hand herbeigeführten Auszug aus Aegypten, und da das Osterfest die ganze dritte Woche des Nisan hindurch begangen wurde, so wurde eben hiermit den Israeliten in Erinnerung gebracht, daß sie als das aus ägyptischer Knechtschaft erlöste Volk Gottes ohne Unterlaß Gott dienen sollten.

Mögen immerhin vielleicht einige zu Jerusalem wohnende Israeliten die Osterlämmer am zehnten Nisan ausgesucht haben, was man daraus hat schließen wollen, daß Kelim 19, 2 von einem Anbinden derselben an einen am Bette befindlichen Strick die Rede ist, geboten war es laut Pesachim 9, 5 nicht. Die zwei ersten Wochen des

Nisan traten in Aegypten als zwei selbständige und unter sich verschiedene Ganze hervor und haben ihre Bedeutung für die historische Erinnerung; für die typische Bedeutung des Osterlammes kommen sie außer Betracht, da im Festritus des mosaischen Gesetzes die zweite Woche eben so wenig wie die erste durch besondere gottesdienstliche Handlungen sich unterscheidet. Denn daß am vierzehnten Nisan bis Mittag aller Sauerteig fortgeschafft (Pesachim 1, 4. 5; Exod. 12, 18), und während des Nachmittags sämmtliche Osterlämmer geschlachtet werden mußten, das waren im Grunde doch nur Vorbereitungen für das gleich nach Sonnenuntergang beginnende Osterfest. Aber daß gerade die Mitte des Monats, die Nacht, und zwar die Vollmondsnacht zum Essen des Osterlammes angeordnet ist, dergestalt daß die Unreinen und Fernwohnenden zwar nachträglich, aber auch nur in der Vollmondsnacht des folgenden Monats das Osterlamm essen dürfen, das muß typisch die Zeit bezeichnen, in welcher die Opfergabe Gottes zur Tilgung der Erbschuld werde hingegeben werden.

Wie im N. T. heißt auch bei den alten Juden der Teufel Fürst der Finsterniß (Schöttgen Horae zu Eph. 6, 12); da nun auch selbst nach Worten der hl. Schrift der Mond Herrscher der Nacht ist (Gen. 1, 16. 18), so konnte es nicht verwehrt sein, ihn als Symbol des Fürsten der Finsterniß zu gebrauchen. Ueberdieß ist der Mond Zeitmesser (Gen. 1, 14), und der Eintritt des Vollmondes ist Symbol für die Mitte aller Zeit. Was folgt daraus für die typische Bedeutung des Osterlammes? In der Zeiten Mitte, wann die Herrschaft des Fürsten der Finsterniß ihren größten Glanz erreicht haben wird, wird Gott seine im Osterlamm vorbildlich dargestellte Opfer-

gabe zum Besten der Menschen hingeben, und diese Hingabe ist das Ende der alten, und der Anfang einer neuen Zeit, in welcher Gott die Seinen so aus der geistigen Knechtschaft unter Satan erlösen wird, wie er sein Volk Israel aus der leiblichen Knechtschaft unter Pharao erlöst hat.

VI. Das Auffangen des Blutes.

Es ist alttestamentliches Dogma, daß die Seele des Menschen nach dem Tode des Leibes in der Unterwelt fortlebe. Jakob hält dafür, daß sein Sohn Joseph von einem wilden Thier zerrissen und verzehrt, sein Leib demnach nicht in die Erde begraben sei, und doch glaubt er, daß sein Sohn in der Unterwelt sich befinde und will so lange trauern um ihn, bis er selbst zu ihm in die Unterwelt hinabsteige (Gen. 37, 35). Desgleichen ist es alttestamentliches Dogma, daß wegen der Erbschuld jeder Mensch Knecht und Gefangener des Satan sei, daß durch kein im Gesetze vorgeschriebenes Opfer eine Aenderung dieses Zustandes bewirkt werde, sondern erst durch das künftige im Osterlamm gezeichnete zum Besten der Menschen hingegebene Opfer Gottes. — Daraus folgt, daß die Seelen sämmtlicher vor der wirklichen Darbringung des letztern Opfers gestorbener Menschen auch in der Unterwelt noch Knechte und Gefangene Satans verbleiben. Die Frage nun, ob auch die Todten vom künftigen Opfer Gottes zur Tilgung der Erbsünde und Aufhebung der Knechtschaft unter Satan Nutzen haben werden, beantwortet die alttestamentliche Dogmatik zu Gunsten lediglich derer, die auf Erden fromm gelebt haben, oder doch wenigstens mit reumüthigem Herzen gestorben sind. Nicht bei-

läufig, sondern absichtlich verbreitet sich hierüber Ps. 49, dessen Inhalt folgender ist. Die frommen und gottesfürchtigen Leute betrüglich und hinterlistig zu unterdrücken, wäre so übel nicht, wenn man mit dem dadurch gesammelten Reichthum sich nur vom Tode loskaufen könnte, was aber doch einmal nicht möglich sei (V. 6—10). Gerechtes Urtheil über das Thun und Lassen der Menschen auf Erden spricht sich oftmals, wie die Erfahrung lehrt, im Verhalten der Lebenden gegen die Verstorbenen aus. Wie das Thier keinen Nutzen von seinem Leben zieht, sondern nur der Mensch, welcher es zuletzt schlachtet und verzehrt, so hat auch derjenige, welcher weiter nichts als reich gewesen ist, keinen Vortheil von seinem Leben auf Erden, seine Erben lassen sich den Nachlaß wohlschmecken und er — wird für immer vergessen; stirbt dagegen ein Weiser, dessen Name geht nicht unter, er lebt fort im Andenken der Menschen (V. 11—14). Durchaus gerecht ist aber das Schicksal der Menschen in der Unterwelt. Auf Erden pflegen die Bösen besser daran zu sein und die Oberhand über die Guten zu haben, aber (V. 15) — „Frißt sie (Gute und Böse), wie es angemessen ist [1]) für die unter der Herrschaft des Todesfürsten [2]) stehende [3]) Heerde, der Tod

---

1) Gesen. s. v. כְּ B. 2. *convenienter* gregi (eorum, qui) רֹעֶה *Aidæ* aciem struxerunt.

2) שְׁאוֹל ist hier nicht der Ort, wo die Todten sind, sondern der Gewalthaber über die Todten, weil ihm V. 16 eine Hand beigelegt wird, aus welcher Gott die Seelen der Gerechten rettet.

3) Wie man zu שִׁית Praet. Kal die Formen שָׁתָה, שָׁתִי bildete, so hier שָׁתוּ neben שָׂמוּ, in der Bedeutung: sich Einem in Reihe und Glied gestellt haben, unter Jemandes Befehle stehen. Vgl. Jes. 22, 7; Ps. 3, 7.

„hinweg, dann haben die Oberhand [1]) über ſie die Ge-
„rechten bis zur zweiten Hälfte der Zeiten [2]), und ihre
„(der Gerechten) Trübſal [3]) (dauert) bis zur gewaltſamen
„Fortſchaffung [4]) des Todesfürſten von ſeiner Wohnung [5])."
Aller Trübſal werden die Gerechten alsdann erledigt, denn
(V. 16) — „ſobald [6]) Gott die Seelen der Gerechten
aus der Hand des Todesfürſten rettet (oder loskauft),
nimmt er die Gerechten zu ſich [7])." Der Fromme nämlich
kommt in die Klaſſe [8]) oder Abtheilung der Todten, zu
welchen auch die Väter des reichen Gottloſen (Abraham,
Iſaak und Jakob) gehören; die Andern ſehen in Ewigkeit
kein Licht, bleiben ewig im Unglück (V. 20). — Das
Bekenntniß, welches die Gemeinde Iſraels in dieſem Liede
ausſprach, und welches, vor Abfaſſung dieſes Liedes im
Glauben des Volkes vorhanden, gefliſſentlich zum Troſt

---

1) רָדָה בְּ dominatus est alicui, subegit aliquem, d. h. hier: ſie befinden ſich im Vergleich mit den Böſen in einer bevorzugten Stellung, ſind beſſer daran.

2) בֹּקֶר iſt nach Abſchnitt V die zweite Hälfte des vierundzwanzigſtündigen Tages von Mitternacht bis Mittag, auch die zweite Hälfte jeder der ſechs Schöpfungsperioden; hier die zweite Hälfte der Zeit überhaupt, da die Erlöſung aus der geiſtigen Knechtſchaft in die Mitte der Zeiten fallen ſoll.

3) עִיָּם Ktib. Häufiger iſt der Plural, עִיִּים, dolores.

4) בָּלָה in Piel heißt 1) absumsit, consumsit, 2) afflixit, vexavit, namentlich affligendo aliquem de loco movit, 1 Chron. 17, 9.

5) זְבוּל, defectiv geſchrieben זְבֻל mit folgendem לוֹ „ſeine Wohnung." Vergl. zur Sache Luk. 11, 21. 22; Gen. 4, 7.

6) Gesen. s. v. אַךְ nro. 4, vixdum; das folgende כִּי beginnt den Nachſatz.

7) vergl. לָקַח in Gen. 5, 24.

8) vergl. דּוֹר צַדִּיק Pſ. 14, 5.

der armen und unterdrückten Frommen in ihm ſeinen vollſtändigſten Ausdruck erhielt, iſt demnach in Betreff der Todten folgendes. Die Gottloſen, (falls ſie nicht etwa mit reumüthigem Herzen ſterben, vergl. 2 Machab. 12, 45) befinden ſich in ewiger Qual; die fromm auf Erden gelebt haben, ſind bis zum Beginn der zweiten Hälfte der Zeiten zwar beſſer daran als die Gottloſen, aber auch ſie ſind bis dahin in Trübſal, weil ſie noch nicht bei Gott, ſondern unter der Herrſchaft des Todesfürſten in Gefangenſchaft ſind: alsdann aber wird ihr Gewalthaber überwunden, und Gott rettet ſie mit Zurücklaſſung der Gottloſen aus dem Gefängniß und nimmt ſie zu ſich. Das iſt der descensus Christi ad inferos; das iſt die *ἀνάστασις τῶν δικαίων* (Luk. 14, 14), an welcher durch Chriſtus Theil nehmen ſämmtliche Gläubige, mögen ſie noch auf Erden leben oder ſchon geſtorben ſein (Joh. 11, 25), eine Befreiung aus dem geiſtigen Tode und geiſtiger Gefangenſchaft, aus welcher die ſpätern Phariſäer eine leibliche Auferſtehung der Gerechten machten. Phariſäiſcher Glaube aber war es, daß, während die Böſen ewig in unterirdiſchem Kerker verbleiben, den Frommen das Glück des Wiederauflebens (*ῥαστώνη τοῦ ἀναβιοῦν*) beſchieden ſei (Joſephus Ant. 18, 1. §. 3), daß nur die Seelen der Frommen *εἰς ἕτερον σῶμα* d. i. *εἰς ἁγνὸν σῶμα* kommen werden, und zwar *ἐκ περιτροπῆς αἰώνων* d. i. gleich mit Beginn der zweiten Zeitenhälfte (Joſephus de bello 2, 8. §. 13; 3, 8, §. 5).

Der altteſtamentliche Glaube, daß auch die (frommen) Todten aus Erbſchuld und Gefangenſchaft unter Satan in Mitte der Zeiten werden befreit werden, iſt bei Darbringung des Oſterlammes auch ſymboliſch ausgedrückt.

Von jedem Schlachorte der Osterlämmer steht nämlich eine doppelte Reihe von Priestern bis an den Altar. Jeder Priester der einen Reihe ist mit einem silbernen, jeder Priester der andern Reihe mit einem goldenen Gefässe zum Auffangen des Blutes der Osterlämmer versehen. Ein solches Gefäß führt den Namen קְנִיָּה, und weicht von den gewöhnlichen Gefässen zum Auffangen des Opferblutes darin ab, daß es keinen breiten Fuß, שׁוּלַיִם hat und nicht auf die Erde gestellt werden kann, ohne daß das Opferblut ausgeschüttet würde. Hat der dem Schlächter zunächst stehende Priester das Blut des Osterlammes aufgefangen, so gibt er das gefüllte Gefäß seinem Nachbar in derselben Reihe und empfängt von diesem das leere, und so fort durch die ganze Reihe; der letzte Priester der Reihe führt die einmalige Sprengung des Blutes aus. Die silbernen und goldenen Gefässe müssen durchaus in einer und derselben Reihe auf- und abgehen, nicht aus einer Reihe in die andere übergehen (Pesachim 5, 5. 6). Es erheben sich nun zwei Fragen: 1) Was bedeutet es, daß die Gefässe zum Auffangen des Blutes der Osterlämmer aus Gold und aus Silber sein müssen? und 2) Was bedeutet ihre von den andern zu diesem Zweck vorhandenen Gefässen abweichende Form?

1. Das Blut der nothwendigen Opfer des ganzen Volkes und der Privaten, als der Sünd- und Schuldopfer, der Brandopfer und der Friedopfer des ganzen Volkes, welche an der nördlichen Seite des Altars geschlachtet wurden, wird mit den besonders hiefür bestimmten Gefässen aufgefangen (Zebachim 5, 1—5), und dieses waren kupferne מִזְרָקוֹת (Exod. 27, 3; 38, 3). Die freiwilligen Opfer der Privaten, und die beiden Opfer-

gaben Gottes an die Menschen zu leiblichem Genusse wurden nicht mit Anwendung dieser kupfernen Gefässe dargebracht, nur gibt im Traktat Zebachim die Mischnah nicht an, mit welchen andern Gefässen denn ihr Blut aufgefangen sei. Aber außer den kupfernen gab es noch goldene und silberne מִזְרָקוֹת (2 Kön. 25, 14. 15). Das Blut der freiwilligen Opfer der Privaten wurde mit silbernen Gefässen aufgefangen, denn bei der Einweihung der Stiftshütte brachten die zwölf Stammfürsten Israels nicht blos nothwendige Brandopfer und Sündopfer, sondern auch freiwillige Friedopfer dar, und da Moses nur die für erstere bestimmten kupfernen Gefässe hatte anfertigen lassen, so opferte freiwillig zur Darbringung der letztern auch jeder Stammfürst ein silbernes Gefäß zum Blutauffangen (Num. 7, 12 ff.). Die goldenen מִזְרָקוֹת bleiben demnach nur übrig für die beiden Opfergaben Gottes an die Menschen zu leiblichem Genusse. Nun kann man aber nicht sagen: bei den freiwilligen Opfern der Privaten werden silberne, bei den Opfergaben Gottes an die Menschen werden goldene Gefässe zum Blutauffangen gebraucht; denn das Osterlamm ist ja auch eine Opfergabe Gottes, und doch kommen bei ihm sowohl goldene als silberne Gefässe in Anwendung. Das Metall, aus welchem die Gefässe zum Auffangen des Blutes bestehen, deutet darum nicht hin auf die Person dessen, der das Opferthier hergibt, wohl aber kann es bei Opfern der Menschen an Gott sich auf Zustände der Darbringer, und bei den Opfergaben Gottes ebenfalls auf verschiedene Zustände der Menschen beziehen.

Gold ist in der alten Symbolik das Metall der Sonne, Silber das Metall des Mondes (Bähr I. 277). Auch nach biblischem Sprachgebrauch ist Sol Fürst des

Tages, der Mond Fürst der Nacht und Finsterniß (Gen. 1, 16. 18). Der Mond selbst wird ja im mosaischen Kultus als Symbol gebraucht (Abschnitt V); warum nicht auch sein Metall? „Unter der Sonne" ist im Prediger ein häufiger Ausdruck, und bedeutet so viel als „auf der Oberwelt". Die goldenen und silbernen Geschirre zum Auffangen des Blutes der Opferthiere können sich also beziehen zunächst auf Sonne und Mond, sodann auf Tag (Licht) und Nacht (Finsterniß), endlich auf Leben und Tod. Bei den Opfergaben Gottes zum Besten der Menschen beziehen sie sich auf leibliches Leben und leiblichen Tod. Die beiden Opfergaben Gottes zu leiblichem Genusse werden unter Anwendung goldener Blutgeschirre geopfert, weil es Opfergaben Gottes zum Besten derer sind, die noch unter der Sonne leben; das Blut der Osterlämmer muß in goldenen und silbernen Geschirren aufgefangen werden, weil die Frucht der im Osterlamm gezeichneten künftigen Opfergabe Gottes nicht bloß denen zu Gute kommen soll, welche die Darbringung dieses Opfers auf Erden erleben, sondern auch denen, die ihr Auge für das Licht der Sonne geschlossen haben und der Finsterniß anheimgefallen sind, den leiblich Todten. — Die silbernen Geschirre dagegen bei den (freiwilligen) Friedopfern der Privaten, sowie die kupfernen bei sämmtlichen nothwendigen Opfern beziehen sich auf ehemaliges, nun aber zerbrochenes und zerrüttetes geistiges Leben des Menschengeschlechts und auf den Zustand geistigen Todes. Das Kupfer, welches neben Gold und Silber allein aus allen Metallen im mosaischen Kultus eine Stelle hat, besitzt Farbe, Licht und Glanz des Goldes, aber geschwächt und gebrochen und ist der Oxydirung unterworfen, und bezieht

sich also auf die dahin geschwundene frühere Herrlichkeit des Menschengeschlechtes (vergl. Klagel. 4, 1. — Bähr I. 285). Zwar ist es in den Willen des einzelnen Menschen gestellt, in seinem von Hause aus zerrütteten Zustande mit göttlicher Hülfe sein Herz an Gott hinzugeben, aber aller erworbene Tugendglanz des Israeliten ist nur ein Glanz, wie ihn ein dem geistigen Tode noch nicht entrissener Mensch erlangen kann, nicht Goldesglanz, sondern nur Silberglanz.

Bei allen übrigen Opfern werden מִזְרָקוֹת zum Auffangen des Blutes gebraucht, beim Osterlamm allein בְּזִיכִים, welche sich von erstern dadurch unterscheiden, daß sie keinen Fuß haben und nicht aufrecht hingestellt werden können [1]). Im Abschnitt I. haben wir durch Schlüsse gefunden, daß das Osterlamm ein typisches Schuldopfer sei; durch die ihm allein eigenthümlichen Gefäße zum Blutauffangen wird der Gedanke ausgedrückt, daß das Osterlamm das einzige typische Opfer im mosaischen Kultus sei. Alle übrigen Opfer sind berechnet auf den durch die Erbschuld herbeigeführten, damals wirklichen Zustand des ganzen Menschengeschlechtes; dem in diesem Zustand befindlichen Israeliten leisten sie wirklich das, wozu sie eingesetzt sind, und haben somit auch selbst realen Bestand (vergl. עָמַד und קוּם Amos 2, 15; 7, 2. 5; *ἔχειν στάσιν* Hebr. 9, 8). Das Osterlamm dagegen, welches Jahr aus Jahr ein geschlachtet und verzehrt wird, leistet

1) Vielleicht sind dieses dieselben goldenen und silbernen Geschirre, die Esra 1, 9 אֲגַנְטְלִים heißen, zumal nach Gesenius s. v. der hierosolymitanische Talmud dieses Wort dahin etymologisch deutet, daß es zum Auffangen des Blutes der Lämmer bestimmte Gefäße seien.

nicht wirklich den Israeliten Befreiung von der Erbschuld und aus der Knechtschaft unter Satan, sondern enthält nur die Lehre, daß Gott in künftiger Zeit eine Opfergabe hingeben werde, welche solches wirklich leisten werde. Als einziges typisches Opfer hat es keinen realen Bestand; worauf es hinweist, das ist noch nicht auf Erden etablirt, und darum können die Gefäße, womit das Blut der Osterlämmer aufgefangen wird, nicht aufrecht hingestellt werden.

VII. Die Zubereitung des Fleisches.

In der Zubereitung des Opferfleisches ist das Osterlamm von allen übrigen Opfern, deren Fleisch verzehrt wurde, verschieden; denn 1) der Rumpf darf nicht in Stücke zerlegt werden, und das Zerbrechen eines Knochens davon ist verboten (Num. 9, 12; Exod. 12, 9. 46) — 2) während anderes Opferfleisch ganz beliebig zubereitet werden durfte (בְּכָל־מַאֲכָל Zebachim 5, 5—8), mußte das unzerlegte Osterlamm mit Kopf, Füßen und den innern Theilen im Feuer vollkommen gar gebraten werden (Exod. 12, 9).

1. Die Gebeine Jemandes brechen heißt ihm den Garaus machen, ihn zu Grunde richten (Jes. 38, 13; Klagel. 3, 4). Jemanden vor dem Zerbrechen eines Knochens schützen, heißt ihn sanum et integrum servare (Ps. 34, 21). Namentlich wird der Ausdruck von der geistigen, durch die Sünde bewirkten Zerrüttung gebraucht (z. B. Ps. 32, 3; 38, 4). Das Osterlamm aber ist nach dem Obigen Typus des eingebornen Sohnes Gottes, welcher Mensch werden sollte; daß es unzertheilt und ohne Brechung eines Knochens zubereitet werden mußte, gab die Lehre, daß die

künftige Opfergabe Gottes von ihrer menschlichen Seite betrachtet von aller Zerrüttung durch die Sünde frei und ledig, ein integrum et sanum sein werde. Das gerade ist es, wodurch die Opfergabe Gottes von ihrer menschlichen Seite vor allen andern Menschenkindern sich auszeichnet, und ein בְּכוֹר Gottes um ihrer Vorzüglichkeit willen wird, und nicht, wie die Pharisäer meinten, ein ungewöhnlicher äußerer Glanz.

2. Aus der gesetzlichen Verordnung, daß das Osterlamm unzertheilt gebraten werden sollte, macht Justinus dial. c. Tryph. 40 den Schluß, daß es am Spieß gebraten worden sei. Ein solches Braten wird nach ihm zuwege gebracht, indem man einen ὀβελίσκος der Länge nach durch das geschlachtete Stück Kleinvieh schiebt, und einen zweiten, die bei uns sogenannte Spicknadel, quer durch; beide Spieße bilden ein Kreuz und deuten nach Justinus auf das Kreuz Christi hin. Ganz gewiß hat Justinus es nicht gekannt, daß das Osterlamm an einem hölzernen Spieß gebraten wurde, sonst hätte er an dieser Stelle nicht unterlassen, es besonders zu bemerken; denn wenn bloß im Allgemeinen von einem Bratspieß die Rede ist, so denkt man vorweg an einen eisernen. Nicht bloß die Vorderfüße, sondern auch die Hinterfüße des am Spieß gebratenen Thieres werden nach dem Bauche zu gebogen, und am bequemsten am Querspieß, der Spicknadel, befestigt. Die χεῖρες τοῦ προβάτου bei Justinus, und כְּרָעַיִם in Exod. 12, 9 und Pesachim 7, 1 bedeuten also die vier Füße des Thieres, wiewohl ersteres für die Vorderfüße, letzteres für die Hinterfüße der gewöhnlichere Ausdruck ist.

Rohes Fleisch ist nach hebräischem Sprachgebrauch lebendiges Fleisch (חַי, 1. Sam. 2, 15; Pesachim 7, 3).

Einen gar oder mürbe machen (בָּשַׁל) heißt, wie im Deutschen, durch allerlei zugefügtes Leid Einen dahin bringen, daß er verzagt; ihm Freude, Glück, Wohlfahrt rauben, was Alles der Hebräer in den Begriff Leben (חַיִּים) einschließt. Einen aber so gar machen, daß auch nicht das Geringste an ihm halbgar, נָא, bleibt, und zwar nicht durch Kochen im Wasser, sondern unmittelbar durch das garmachende Element, das Feuer, dieses kann nur heißen Einen in der schmerzhaftesten und empfindlichsten Weise betrüben, kränken, verfolgen und zuletzt tödten — weil darin die gänzliche Beraubung des Lebens liegt. Das ist das Leiden und der Tod dessen, welchen Gott, eben weil er von keiner Sünde wußte, zu einer sündentilgenden Opfergabe gemacht hat, auf daß die Menschen durch ihn zur Gerechtigkeit gelangten (2. Kor. 5, 21).

Der Pharisäismus klaubte noch andere Bestimmungen heraus, welche bei dem Braten des Osterlammes seien beobachtet worden. So behauptete Rabbi Jose, der Galiläer, die innern Theile des Osterlammes seien nicht in den Bauch gelegt, sondern von außen an dem Rumpf befestigt worden; denn wären sie im Bauche liegend gar gemacht worden, so wäre dieses eher ein Kochen als ein Braten gewesen. Er stand jedoch mit dieser seiner Meinung allein. Wiewohl es bekannt war, daß Rabban Gamaliel das Osterlamm auf einem Rost hatte braten lassen, so scheint doch ein dazu besonders eingerichteter oben offener Ofen aus Thon, so geräumig, daß das Thier seine Seiten nicht berührte, dabei gewöhnlich gebraucht zu sein; denn weder der glühende eiserne Rost, noch der heiß gewordene thönerne Ofen, sondern lediglich und unmittelbar das Feuer selbst hätte das Fleisch gar machen müssen. Darüber aber war

Bei dieſer Gelegenheit erlauben wir uns, auch noch auf eine frühere Arbeit Krabingers aufmerkſam zu machen, nämlich auf die im Jahre 1848 bei Schmid in Augsburg erſchienene Ueberſetzung und Erklärung auserleſener Schriften des heilige Cyprian: der 6 Briefe Nr. 1. 15. 35. 53. 56. 61. und der 9 Abhandlungen: de habitu virginum, de unitate ecclesiae, de lapsis, de oratione dominica, de mortalitate, ad Demetrianum, de opere et eleemosyna, de bono patientiae und de zelo et livore. Preis 1 fl. 48 kr.

Hefele.

2.

1. Der hochberühmten **Charitas Pirkheimer**, Aebtiſſin von St. Clara zu Nürnberg, **Denkwürdigkeiten** aus dem **Reformationszeitalter.** Aus den Originalhandſchriften zum erſten Male herausgegeben ꝛc. von Dr. **C. Höfler**, k. k. Profeſſor der Geſchichte an der Carl-Ferdinands-Univerſität zu Prag, Ehrenvorſtand des hiſtor. Vereins zu Bamberg ꝛc. ꝛc. Bamberg bei J. M. Reindl, 1852.

2. Berichte der Augenzeugen über das **Münſteriſche Wiedertäuferreich.** Herausgegeben von Dr. **C. A. Cornelius**, Privatdocent der Geſchichte an der Univerſität Breslau. Münſter, bei Theiſſing, 1853.

1. Seinen vielen Verdienſten um eine wahre durch Quellen vermittelte Aufhellung der deutſchen Staats- und Kirchengeſchichte hat H. Höfler in der vorliegenden Arbeit ein neues ſehr ſchätzbares beigefügt.

Charitas Pirkheimer (oder Birkheimer) war

eine Schweſter des berühmten Nürnberger Senators und kaiſerlichen Rathes Willibald (Billibald) Pirkheimer, welcher im Anfange des ſechzehnten Jahrhunderts ob ſeiner großen Gelehrſamkeit, ſowie ſeiner ſtaatsmänniſchen und militäriſchen Tüchtigkeit zu den berühmteſten Männern Deutſchlands gehörte. Wie viele Andere ſah auch er mit Schmerz manchen Mißbrauch in der Kirche und manche Entartung der Geiſtlichkeit, und begrüßte deßhalb das anfängliche Auftreten Luthers. Aber er wurde auch in Bälde wieder enttäuſcht, und war edel genug, in ſeinen Briefen dieß offen und aufrichtig auszuſprechen, ſo daß dieſe bis auf den heutigen Tag wichtige Bauſteine zur innern Geſchichte der erſten Reformationsdezennien ſind. Mit Recht hat darum auch Döllinger Auszüge daraus im erſten Bande ſeines trefflichen Werkes über die Reformation S. 169 ff. mitgetheilt.

Aber noch wichtiger als die Briefe des Bruders iſt in dieſer Beziehung das Tagebuch der Schweſter. Dem Willibald ebenbürtig nach Talent und Bildung war ſeine Schweſter Charitas wohlbewandert in den geiſtlichen und weltlichen Wiſſenſchaften, in der heiligen Schrift und der klaſſiſchen Literatur, ausgezeichnet durch Geiſt, Anmuth, Schönheit und Edelſinn. Zeuge ihrer hohen Bildung iſt ihr lateiniſcher Briefwechſel mit ausgezeichneten Gelehrten, z. B. Conrad Celtes, und die hohe Achtung, welche Reuchlin und ähnliche Männer gegen ſie an den Tag legten. Ein anderer gelehrter Zeitgenoſſe, Dr. Chriſtoph Scheurl, Syndikus der Univerſität Bologna, ſagte von ihr: „ſie ſei eine wahre Zierde des ganzen Frauengeſchlechtes.“ — Aber noch werthvoller als ihre Gelehrſamkeit war ihr frommer Sinn und religiöſer Heroismus, der ſie

ſchon im J. 1487 in das arme Kloſter St. Clara in Nürnberg führte. Sie wurde 1503 Aebtiſſin deſſelben und blieb in dieſer Würde bis an ihren Tod i. J. 1532. Eine kurze und ſchöne Biographie von ihr findet ſich in den hiſtoriſch-politiſchen Blättern, Jahrgang 1844, Bd. XIII, S. 513—538; manche dort mangelnde, überhaupt bis jetzt unbekannte Notizen aber enthält das eben zu beſprechende Buch und ſein Anhang.

In die Zeit der Amtsverwaltung unſerer Charitas fällt der Abfall Nürnberg's von der katholiſchen Kirche und der Uebertritt dieſer damals ſo hoch angeſehenen Reichsſtadt zur lutheriſchen Neuerung. Wie die übrigen Klöſter, ſo ſollte auch das der Clariſſinen in dieſe Umgeſtaltung hinein gezogen werden; aber Charitas widerſtand allen derartigen Verſuchen mit ſolcher Kraft und Würde, und zugleich mit ſo viel Klugheit und Geduld, daß alle Liſt und Gewalt des Nürnberger Magiſtrats und der Prädikanten nicht zum Ziele führten. An die würdige Mutter ſchloßen ſich feſt und ſtandhaft die mehr denn ſechzig Nonnen an, und nur eine einzige trat freiwillig aus und zur Neuerung hinüber. Drei andere dagegen, noch Mädchen von ungefähr zwanzig Jahren, wurden von ihren Eltern unter Zuſtimmung des Magiſtrats mit roher Gewalt aus dem Kloſter, das ſie durchaus nicht verlaſſen wollten, herausgeriſſen.

Die Hauptſtürme hatte das St. Clara-Kloſter in den Jahren 1524 und 1525 zu beſtehen. Der Magiſtrat verbot die Aufnahme von Novizen, verjagte die bisherigen Prediger und Beichtväter der Kloſterfrauen (es waren dieß ſeit mehr als 300 Jahren die Franziskaner geweſen), zwang ihnen dafür Prädikanten auf, und nöthigte ſie,

die Predigten derſelben anzuhören, die meiſt gegen Papſtthum und Kloſterleben gerichtet und öfters voll Schmähungen gegen die anweſenden armen Nonnen ſelbſt waren, recht eigentlich darauf berechnet, die Maſſe gegen ſie aufzureizen. In Folge hievon war es ſelbſt den Kranken und Sterbenden unter den Nonnen unmöglich geworden, die hl. Sakramente zu empfangen, und viele Jahre lang war der ganze Convent ohne Beicht und Abendmahl. Dazu kamen wiederholte mit Drohungen verbundene Aufforderungen, endlich einmal der „Abgötterei" zu entſagen und die tollen Gelübde fahren zu laſſen. Namentlich drohte man im Jahre 1525 gerne mit den Bauern (während des Bauernkriegs), die bereits vor der Stadt ſtünden, um das Kloſter, wenn es ſich nicht freiwillig zuvor auflöſe, unter Mord und Braud zu zerſtören. Den Drohworten des Magiſtrats ſecundirte der Pöbel, der ſich wiederholt vor dem Kirchlein und den Mauern des Kloſters verſammelte, die Fenſter einwarf und unter wildem Gebrülle zu Sturm und Plündern aufrief. Weiterhin ſandte man von Amtswegen den Nonnen einläßliche Expoſitionen über den neuen Glauben, von apoſtaſirten Prieſtern verfaßt, verbot ihnen die klöſterliche Kleidung, die Abhaltung der Horen, die bisherige ſtrenge Clauſur, den Gehorſam gegen die Aebtiſſin, beſtellte ihnen weltliche proteſtantiſche Viſitatoren, und unterwarf das Kloſter allerlei auch finanziellen Chikanen, um den Nonnen die ohnehin vorhandene Armuth noch drückender zu machen, während man den apoſtaſirenden goldene Berge verſprach.

Ueber all' dieß nun, über alle dieſe Verſuchungen, Plakereien und Chikanen führte die Aebtiſſin Charitas ein ausführliches Gedenkbuch, worin ſie zugleich die in ſolcher

Angelegenheit an ſie gekommenen und von ihr erlaſſenen Briefe nebſt einigen andern Dokumenten einfügte. Dieſes Gedenkbuch fand Conſtantin Höfler vor ein paar Jahren im Originalcoder, als er in der lolamontanen Periode Bayerns von ſeiner Profeſſur in München entlaſſen zum Archive in Bamberg verſetzt worden war. Er erkannte, daß dieſer Fund zu dem Intereſſanteſten gehöre, was über Einführung der Reformation in Deutſchland bisher erſchienen iſt, und ſorgte darum für deſſen Publikation. Wollen wir uns über den Charakter dieſer Denkwürdigkeiten kurz faſſen, ſo ſind ſie einerſeits ein Denkmal der hohen Glaubenstreue und geiſtigen Superiorität einer bereits mehr als ſechzigjährigen Nonne und ihrer geiſtlichen Töchter, andererſeits aber auch ein Zeugniß des ſchrecklichen Mißbrauchs, den man mit „Gotteswort" und „Gewiſſensfreiheit" zur Zerſtörung aller Freiheit des Gewiſſens ſich erlaubt hat.

So wenig als Hr. Höfler wollen wir durch einen Auszug aus dieſen intereſſanten Denkwürdigkeiten dem Leſer das Vergnügen verkürzen, „ſich in den Seelenhaushalt der Perſonen zu verſetzen, die in dem Drama zu St. Clara eine thätige oder eine leidende Rolle ſpielten" (S. XXXXVII); aber einige wenige Punkte erlauben wir uns dennoch herauszuheben.

1. Gegenüber der Prahlerei, daß die Bibel erſt durch Luther wieder aufgefunden und bekannt geworden ſei, ſagt Charitas in einem Briefe an ihren Schwager Martin Geuder ſehr ſchön: „ich pit euch laſt euch das nit bewegen das man yezunt mit vnwarheit furgibt, das clar hell gotes-wort ſey vns verporgen, denn es von den genaden gotes nit war iſt, wir haben das alt vnd new Teſtament eben

als wol hinen (im Kloſter) als jr draußen, leſen es tag vnd nacht, jm chor, ob tiſch, lateyniſch vnd teutſch, jn der gemayn, vnd ein ytliche beſunder, wie ſy will, darumpb haben wir von gotes genaden keinen mangel am heiligen evangelium vnd paulo" u. ſ. f. (S. 9).

2. Nicht minder ſchön hebt Charitas in einem andern Briefe den großen Widerſpruch hervor, der zwiſchen der Verkündigung der Gewiſſensfreiheit und der ſchrecklichen Tyrannei ſtattfinde, womit man gegenwärtig die Gewiſſen beläſtige, und die Nonnen zwingen wolle, den lutheriſchen Prädikanten zu beichten. S. 47.

3. Welch hohen Werth der Magiſtrat ſelbſt auf die Gewinnung der Charitas legte, geht aus den Worten hervor: „wenn ſie ſich bekehre, werde ſie auch die ganze Landſchaft bekehren." S. 51.

4. Aus S. 67 ff. und 81 erfahren wir, daß zwei apoſtaſirte Geiſtliche aus Würzburg, der Chorherr Polander und der Carthäuſerprior die erſten lutheriſchen Prediger waren, die man den Nonnen aufdrängte. Von dem letzteren, dem Carthäuſer, ſagt Charitas p. 181 insbeſondere: „jr habt uns ein karteuſer geben, der uns das goteswort ſoll predigen. Ich hab mein tag vil (gehört) und vil geleſen, hab aber nye ſeltſameres evangelium geleſen, mit ſo vil ſchenten und ſchmehen und dem teufel geben ... ſein predigt iſt mir auch nutz geweſt, denn er hat uns mer beſtettigt in dem alten gelauben ... und aus ſeinen predigen haben wir gemerkt, was abenteuer in der lutterey ſtekt." Ueberhaupt entwirft Charitas

5. ſehr kräftige, wenn auch nicht ſchmeichelhafte Bilder von den erſten Predigern der Neuerung in Nürnberg, ihrer

Sinnlichkeit, Trunksucht, Unlauterkeit, ihrem wilden tobenden Wesen, ihrem Wüthen und Schelten auf der Kanzel, und ihren vielen Worten, denen keine Werke entsprechen; z. B. S. 9. 10. 52. 53. 61. 82. In hohem Grade sticht dagegen das Lob ab, welches Charitas dem Philipp Melanchthon ertheilt, der eben damals nach Nürnberg berufen wurde, um das Schulwesen zu ordnen und bei dieser Gelegenheit auch die Schwestern von St. Clara besuchte. S. 133. 171. 175. Namentlich rühmt Charitas seine Milde und wie er die gegen die armen Nonnen angewandten Gewaltsmaßregeln entschieden getadelt habe.

Die letzten Begebenheiten, deren das Tagebuch der Charitas gedenkt, ereigneten sich im Jahre 1528, die Fortsetzung ist verloren gegangen. Uebrigens scheint der Sturm gegen das Clarakloster schon nach dem Jahre 1526, nach dem Besuche Melanchthons, und nachdem auch Willibald Pirkheimer mit einer Schutzschrift für die armen Nonnen hervorgetreten war (auffallend ist, daß Charitas in ihrem Tagebuch nie von ihrem Bruder spricht), sich einigermaßen wieder gelegt zu haben. Man wollte sie nicht mehr mit Gewalt verjagen, sondern ließ sie nach und nach, freilich unter mancherlei Beengungen im Kloster absterben. So kam es, daß nach dem Tode der Charitas i. J. 1532 ihre jüngere Schwester Clara, und nach deren frühzeitigem Tode (sie war nur 17 Wochen im Amte) ihre Nichte Katharina Pirkheimer (Willibald's Tochter) zur Aebtissin gewählt wurde. Letztere leitete das unterdessen zu einer Oase gewordene Kloster dreißig volle Jahre lang, und als auch sie starb i. J. 1563, wurde Ursula Mufflin die letzte Aebtissin von St. Clara. Die letzte Schwester aber starb daselbst i. J. 1596. Im Anhange des

Pirkheimerſchen Tagebuchs wird noch gemeldet, daß von Zeit zu Zeit, alle Jahre einigemal, ein Franziskaner aus Bamberg in weltlichen Kleidern nach Nürnberg gegangen ſei und den verwaisten Clariſſinnen Meſſe geleſen und die hl. Sakramente adminiſtrirt habe.

Der weitere Inhalt des vorliegenden Bandes, zugleich Bd. IV der vom hiſtoriſchen Vereine zu Bamberg herausgegebenen „Quellenſammlung für fränkiſche Geſchichte", betrifft die Geſchichte des fünfzehnten Jahrhunderts im Verhältniß zum ſechzehnten, und es ſoll darin durch mitgetheilte weitere Urkunden und urkundliche Nachrichten gezeigt werden, wie zwar die im Anfange des fünfzehnten Jahrhunderts begonnene kirchliche Reformation auch im Verlaufe jenes Seculums noch weiter angeſtrebt wurde, aber aus manchfachen Urſachen ſcheiterte, beſonders durch die Eingriffe, welche ſich die weltlichen Herrn, die Fürſten, der Adel und die reichsſtädtiſchen Magiſtrate in das Gebiet der Kirche erlaubten. In Betreff der politiſchen Reformverſuche (im 15ten Jahrhundert) und ihres Mißlingens haben bereits die drei frühern von Höfler edirten Bände der Bamberger Vereinsſchriften ähnliche Aufſchlüſſe zu geben geſucht.

2. Auch das zweite der uns vorliegenden Werke hat wie das Höfler'ſche die Beſtimmung, eine intereſſante bisher noch nicht völlig aufgehellte Partie der deutſchen Reformationsgeſchichte durch Quellen zu beleuchten. Schon ſeit mehreren Jahren beſchäftigt ſich Herr Dr. Cornelius mit Studien über die Geſchichte der Reformation und des Anabaptismus zu Münſter in Weſtphalen, und gab ſchon im Jahre 1850 als Vorläufer weiterer Publikationen ein Schriftchen heraus mit dem Titel de fontibus

quibus in historia *seditionis Monasteriensis anabaptisticae* narranda viri docti huc usque usi sunt. Darauf folgte im Jahre 1851 eine weitere Broſchüre: „Die Münſteriſchen Humaniſten und ihr Verhältniß zur Reformation," worüber wir bereits im Jahrgange 1852 dieſer Quartalſchrift Heft I. Bericht erſtattet haben. Als dritte Frucht ſeiner Studien über die Geſchichte der Reformation des nordweſtlichen Deutſchlands ſchrieb ſodann Cornelius die Diſſertation: „Der Antheil Oſtfrieslands an der Reformation bis zum Jahre 1535"; neueſtens aber im vorliegenden Bande veröffentlichte er eine Menge bisher unbekannter Urkunden und alter Nachrichten über das Treiben der Wiedertäufer in Münſter. Es ſind dieß namentlich

a) der ausführliche Bericht über dieſen Gegenſtand von einem Augenzeugen, Meiſter Heinrich Gresbeck, Bürger und Schreiner zu Münſter, welcher ſelbſt 15 Monate lang den Wiedertäufern angehört hatte, dann während der Belagerung der Stadt i. J. 1535 entfloh und gefangen wurde, und nun zur Eroberung Münſters und damit zum Sturze der Wiedertäufer durch ſeine Rathſchläge und Planzeichnungen wichtige Dienſte leiſtete. Seine „Summariſche ertzelungk und bericht der wiederdope und wat ſich binnen der ſtat Monſter in Weſtphalen zugetragen im jair 1535" umfaßt nicht weniger als 214 Seiten des vorliegenden Bandes.

b) Weniger voluminös, aber ebenfalls ſehr intereſſant iſt die von einer Kloſterfrau geſchriebene Chronik des Schweſterhauſes Marienthal, genannt Nieſinck, in Münſter, welche von 1444 bis 1545 reicht und damit auch die Geſchichte des Wiedertäuferaufſtandes enthält. Auch dieſe

Geſchichtsquelle erſcheint hier zum erſtenmale im Drucke von p. 419—441.

c) Dazu kommen achtzig kleinere Aktenſtücke, meiſt Briefe, Bekenntniſſe u. dgl. aus den Jahren 1534—1537, welche Dr. Cornelius in verſchiedenen Archiven aufgefunden hat und wovon bisher nur ſehr wenige bekannt geweſen ſind. Es wäre ihm leicht möglich geweſen, ihre Zahl noch beträchtlich zu vermehren, allein der ihm für ſeine Publikation zugewieſene Raum in dem Sammelwerke: „Die Geſchichtsquellen des Bisthums Münſter, herausgegeben von Freunden der vaterländiſchen Geſchichte“ machte eine Auswahl aus den aufgefundenen Aktenſtücken nöthig, ſo daß alles ausgeſchloſſen wurde, was ſich auf die Geſchichte der vorwiedertäuferiſchen Entwicklung des Aufruhrs bezieht, und nur ſolche Dokumente Aufnahme fanden, welche die Vorgänge während der Wiedertäuferherrſchaft, und zwar wiederum nur die in der Stadt und im Lager, zu erläutern geeignet waren. Die Benützung und Mittheilung der übrigen Aktenſtücke behielt ſich Cornelius für „die Geſchichte des Aufruhrs“ vor, deren Herausgabe er beabſichtigt.

d) Endlich enthält der vorliegende Band von p. 443 bis 464 noch ein bisher ebenfalls ungedrucktes Glaubensbekenntniß der Wiedertäufer, welches bald nach dem Beginne der Belagerung Münſters und vor Einführung der Vielweiberei erſchienen iſt.

Dieſen werthvollen Quellenſchriften voran ſtellte der Herausgeber eine faſt hundert Seiten umfaſſende literarhiſtoriſche Abhandlung über die Quellen der Geſchichte des Münſter'ſchen Aufruhrs, eine Ueberarbeitung, Erweiterung und Verbeſſerung ſeiner erſten Schrift de fontibus etc.

Der Scharfſinn, die Gelehrſamkeit und Beſonnenheit, ſo er hier zeigt, erwecken für das zu erwartende Hauptwerk die beſten Hoffnungen.

Hefele.

3.

Vollſtändiges katholiſches Eherecht. Mit beſonderer Rückſicht auf die praktiſche Seelſorge bearbeitet von **Nikolaus Knopp**, Doctor der Rechte. Zweiter Band. Regensburg bei Joſeph Manz, 1852. 424 S. 8. Preis beider Bände 5 fl. 12 kr.

Wir haben bereits beim Erſcheinen des erſten Bandes die obengenannte Bearbeitung des Eherechts (Quartalſchrift, 1851, S. 495 ff.) des Nähern beſprochen, und wollen es nicht verſäumen, das theologiſche Publikum auch auf den nunmehr erſchienenen zweiten Band dieſes vortrefflichen Werkes im Intereſſe der Wiſſenſchaft und zur Vermittlung einer allgemeinen kirchlichen Praxis aufmerkſam zu machen. Dieſer zweite Band, mit welchem das Ganze zum Abſchluß gediehen iſt, enthält in einer ſehr genauen und ausführlichen Darſtellung die Lehre von den aufſchiebenden Ehehinderniſſen S. 1—164, von den Dispenſationen über die kirchlichen Ehehinderniſſe S. 167—287, von der Revalidation der Ehe S. 288 bis 316, von der Legitimation per matrimonium subsequens und den übrigen Wirkungen einer gültigen Ehe S. 319—345, endlich von der Eheſcheidung S. 349 bis 384. Hieran ſchließt ſich eine Reihe von Formularien für die verſchiedenen die Ehe betreffenden ſchrift-

lichen Ausfertigungen S. 387—401 und dieſen iſt ein ausführliches, ſehr brauchbares Regiſter über alle in den beiden Bänden behandelten Materien beigegeben. Indem wir alle diejenigen Momente, welche wir bei der frühern Beſprechung bereits rühmend hervorgehoben haben und die ſich in dem vorliegenden Bande in derſelben Weiſe wiederfinden, mit Stillſchweigen übergehen, möchten wir für jetzt nur auf einen Punkt aufmerkſam machen, der dieſe Bearbeitung des Eherechts ganz beſonders auszeichnet und ihr für die Wiſſenſchaft des Kirchenrechts wie für die praktiſche Seelſorge großen Werth verleiht. Der gelehrte Hr. Verfaſſer ſchließt ſich in ſeinen Ausführungen — die Erzeugniſſe einer gewiſſen modernen Richtung, die ſich in der Behandlung des Eherechts durch Ungenauigkeit, Willkühr und eine lächerliche Sentimentalität auszeichnen, mit Recht ignorirend — überall an jene Zeit wieder an, in welcher die kirchliche Ehegeſetzgebung mit ihrem tiefen Ernſte und bewunderungswürdigen Weisheit nicht nur in der Praxis allſeitig anerkannt war, ſondern auch in der Wiſſenſchaft von den ausgezeichnetſten Rechtsgelehrten in ihrem ganzen Umfange und mit allen Conſequenzen dargelegt und vertheidigt wurde: überall geht er auf die urſprünglichen Quellen des ächten, unverfälſchten kirchlichen Rechts zurück, auf das Corpus juris canonici, die ſpätern päpſtlichen Conſtitutionen, die Entſcheidungen der römiſchen Congregationen und das Verſtändniß dieſer kirchlichen Beſtimmungen vermittelt er immer im Sinne und unter Anführung der bewährteſten ältern Canoniſten. Dieſes Verfahren konnte nicht verfehlen, ſehr wichtige Reſultate zu liefern und zwar nach zwei Seiten hin: einmal mußte über manchen Punkt des Eherechts, über den bisher noch

kein Streit, daß man das Osterlamm nicht an einem Spieß, שִׁפּוֹד, d. h. nicht an einem eisernen Spieß, sondern an einem שִׁפּוֹד שֶׁל רִמּוֹן, d. h. an einem Spieß von Granatholz gebraten habe (Pesachim 7, 1. 2). Mag dieser Gebrauch auf alter von Moses herrührender Tradition beruhen, oder mag er in späterer Zeit eingeführt sein — was hat er zu bedeuten?

Da der Hebräer für Baum und Holz dasselbe Wort עֵץ hat, so erinnert das an Granatholz befestigte, hängende Osterlamm an den am Granatbaume hängenden Granatapfel. Dieser aber ist im Allgemeinen Symbol einer Leben gebenden Kraft, und wenn der Hebräer darin insbesondere ein Symbol des göttlichen Gesetzes erblickte, so geschah es nur darum, weil nach Lev. 18, 5 durch das Gesetz der zum Leben gelangt, welcher es vollbringt (vergl. Bähr II. 122 ff.). Im Gegensatz zu der Frucht vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen, deren Genuß Sünde und Tod in die Welt gebracht hat, deutet das an Granatholz befestigte Osterlamm hin auf die Frucht vom Baume des Lebens, deren Genuß ewiges Leben gibt (Gen. 3, 22). Das ist gerade der Zweck, weshalb Gott die im Osterlamm abgebildete Opfergabe hingeben wird, daß die Menschen dadurch zum ewigen Leben gelangen mögen.

VIII. Der Genuß des Osterlammes.

Das Osterlamm dürfen nur essen die sich zum Gesetze Moses bekennenden Israeliten und Proselyten, ob frei oder Sklaven, ob (beschnittener) Mann oder Weib, darauf wurde keine Rücksicht genommen; nur mußten die Esser des Osterlammes levitisch rein sein (Exod. 12, 43 ff. Num. 9, 13 ff. Josephus Ant. VI. 9 §. 3). An dem einzelnen

Osterlamm darf nur eine Gesellschaft, חֲבוּרָה, φρατρία, ganz bestimmter, vorher dazu abgezählter Personen Theil nehmen. Eine solche Gesellschaft bestand wenigstens aus zehn, aber auch bis aus zwanzig, ja bis aus hundert Personen, und durfte nicht bestehen aus lauter Weibern, Sklaven und Kindern (Exod. 12, 4; Josephus l. c.; Pesachim 8, 7; Zebachim 5, 8). — Verpflichtet zum Essen des Osterlammes sind alle levitisch reinen am Orte des Heiligthums oder in dessen Nähe wohnenden Männer (Num. 9, 13 ff.), während in Aegypten alle zum Volke Israel gehörigen Personen es essen sollten (Exod. 12, 3. 4).

In Aegypten mußten sie das Opferthier genießen mit einem Gürtel um die Lenden, mit Schuhen an den Füßen, mit einem Stock in der Hand und in Eile (Exod. 12, 11), also höchst wahrscheinlich stehend (Philo de sacrif. Ab. et Cain. §. 17. Mang. I. 174). Das jährliche Osterlamm dagegen mußte in aller Bequemlichkeit nach Art eines Gastmahles genossen werden; auch die armen Leute durften das Osterlamm, wie es bei den Gastmahlen der Reichen und Vornehmen geschah, nur zu Tische liegend genießen, und dabei nicht weniger als vier Becher Wein verbrauchen (Pesachim 10, 1; vergl. Luk. 22, 12. 14).

Nach Exod. 12, 8 soll das Osterlamm und ungesäuerte Brode genossen werden עַל־מְרֹרִים, zu bittern Kräutern. Diese sind also keine Zukost, sondern im Gegentheil sind sie bei dem Mahle eine Hauptsache; erst müssen sie da sein, und dann kommt das gebratene Osterlamm nebst ungesäuertem Brod. Der Genuß bitterer Kräuter ist aber Symbol von Leid und Trübsal (Ps. 69, 22; Jerem. 8, 14); Pesachim 10, 5 gibt als Grund für die bittern Kräuter des Ostermahles geradezu Exod. 1, 14

an. Die bittern Kräuter sind so sehr eine Hauptsache dabei, daß gerade sie das Mahl zu einem לֶחֶם עֹנִי, epulum miseriae i. e. miserorum machen (Deut. 16, 3). In letztere Stelle haben die Masoreten durch fehlerhafte Interpunction Verwirrung gebracht. Es wird Deut. 16, 1—3 verordnet: 1) Im ersten Monat soll das Osterfest gefeiert werden, weil in diesem Monat Gott das Volk aus Aegypten geführt hat. 2) Am Orte des Heiligthums sollen als Osteropfer dargebracht werden Rindvieh und Kleinvieh. Darunter sind zu verstehen sowohl die vorgeschriebenen sacrificia paschalia publica an den sieben Tagen des Osterfestes (Num. 28, 16 ff.), als auch die freiwilligen sacrificia paschalia privata, חֲגִיגָה genannt, zu welchen letztern Opferthiere aus Rindvieh und Kleinvieh ohne Rücksicht auf ihr Geschlecht genommen wurden, deren Fleisch innerhalb zweier Tage und einer Nacht zu verzehren war (Pasachim 6, 3. 4). — 3) Eine weitere Verordnung ist: „Du sollst keine (Opfer-) Mahlzeit mit gesäuertem Brode halten sieben Tage lang". Da überhaupt sieben Tage lang kein gesäuertes Brod gegessen werden durfte (Deut. 16, 4; Lev. 23, 6; Num. 28, 17), und da ferner die nota relationis אֲשֶׁר auch in Prosa wegbleibt, so ist es erlaubt, die ersten 6 Worte in V. 3 mit Nichtbeachtung des Sakeph-Katon über dem Wort חָמֵץ zu übersetzen: Non manducabis, apud *quod* panis fermentatus est, septem diebus. Diese Zusammenstellung und Auffassung der Worte ist um des im Texte Folgenden willen nothwendig, denn es wird verordnet: 4) Manducabis, apud *quod* azyma sint, epulum miseriae. Ungesäuertes Brod ist immer Symbol der Reinheit und Lauterkeit (Bähr I. 431), und bezieht sich niemals auf Leiden und Trübsal, so daß es

panis oder epulum miseriae heißen könnte; wohl aber wird der Genuß des Osterlamms nebst ungesäuertem Brode durch die bittern Kräuter zu einem epulum miseriae, welches nach Art eines solennen Gastmahles mit aller Gemächlichkeit und Bequemlichkeit gehalten werden soll zur Erinnerung an den einen Tag, an welchem unter entgegengesetzten Umständen, in Eile, Israel aus Aegypten zog, während alle übrigen Osteropfer mehr den Monat in Erinnerung bringen (V. 1), in welchem das geschah.

Wie in Exod. 12, 8 die bittern Kräuter nicht als Zukost, sondern als ein wesentlicher Hauptbestandtheil des Mahles erscheinen, welcher demselben den Charakter eines epuli miseriae ertheilt, so sind nach Num. 9, 11 auch die ungesäuerten Brode keine Zukost, sondern ein zweiter Hauptbestandtheil des Mahles, weil „zu ungesäuerten Broden und bittern Kräutern" das Osterlamm gegessen werden soll.

Nachdem wir den auf das Essen des Osterlammes bezüglichen Thatbestand angegeben haben, fragt es sich, was der Genuß des Osterlammes bedeute. — Wer da ißt, will durch Eingehung einer innigen Verbindung mit einem Lebensmittel sich vor dem Tode bewahren und das Leben sich erhalten. Als ein symbolisches Mittel zur Erlangung ewigen Lebens haben wir das Osterlamm bereits erkannt. Der Genuß des typischen Osterlammes enthält demnach die Lehre, daß diejenigen Menschen, welche sich innig an die im Osterlamme gezeichnete Opfergabe Gottes, den zum Besten der Menschen in Leiden und Tod hingegebenen menschgewordenen eingebornen Sohn Gottes anschließen und sich enge mit ihm verbinden werden, ewigen Lebens theilhaftig werden sollen. Der biblische Aus-

druck für das Eingehen und Bewahren einer solchen innigen Verbindung mit Gott oder Gottes Sohn heißt glauben (Joh. 3, 16; 6, 56 ff.).

In Abschnitt VI haben wir nicht bloß aus Symbolen, sondern vorwiegend aus Worten des A. T. erkannt, daß von den Todten nur diejenigen Hoffnung haben auf einstiges ewiges Leben bei Gott, welche gerecht auf Erden gelebt haben oder doch wenigstens reumüthig gestorben sind. Diese Gerechtigkeit ist der in persönlich freiem Kampfe gegen die angeborne Sünde erworbene Tugendglanz. Da es aber schwerlich einen zu Selbstbewußtsein gekommenen Menschen gibt, der nie eine Sünde beginge (Ps. 12, 2. 3), so haben alle Menschen vor allen Dingen Buße nöthig, um zu ewigem Leben zu gelangen, und deshalb sind die bittern Kräuter das erste Haupterforderniß zum Genusse des Osterlammes. Mit der Buße muß sich aber das Fernhalten der den Tod der Seele nach sich ziehenden Sünde verbinden; darum muß vor dem Essen des Osterlammes der Gährung, Fäulniß, Verwesung bewirkende Sauerteig fortgeschafft und ungesäuertes Brod dabei gegessen werden. Wer also nicht Buße thut für die begangenen Sünden, und sich nicht ernstlich bemüht, ferner Sünde zu meiden, der soll keinen Theil haben an der im Osterlamm gezeichneten künftigen Opfergabe Gottes.

Noch muß eine Frage hier gestellt werden, auf welche in dem über die Zeit des Schlachtens und Essens des Osterlammes handelnden Abschnitt V keine Antwort gegeben werden konnte, weil zur vollständigen Beantwortung ein Ergebniß aus Abschnitt VI nothwendig ist. Weshalb soll vom Fleische des Osterlammes nichts übrig bleiben bis zum בֹּקֶר, und dasselbe bis Mitternacht verzehrt sein?

Der ganze Zeitraum, innerhalb dessen Opferfleisch verzehrt werden kann, sind zwei Tage und die zwischen ihnen liegende Nacht. Wie jede ganze Zeit zerfällt er in zwei Theile, die ἡμέρα πρώτη, עֶרֶב, bis zu Mitternacht, und die ἐσχάτη ἡμέρα, בֹּקֶר, der folgende Tag von Mitternacht an. Darin nun, daß das Fleisch des Osterlammes mit Eintritt des בֹּקֶר, nach Mitternacht, nicht mehr gegessen werden darf, ist die Lehre ausgedrückt, daß das typische Osterlamm seine Geltung und Bedeutung verliert mit Beginn der zweiten Hälfte der Zeiten, weil alsdann seine Erfüllung, das wirkliche Osterlamm, von Gott zum Heile der Menschen wird hingegeben werden. Der eine Tag und die zwei Tage, an welchen das Opferfleisch gegessen werden darf, beziehen sich überhaupt auf die erste und auf die beiden Hälften der gesammten Zeit. Denn mit Eintritt der zweiten Zeithälfte, wo Befreiung von der Erbschuld eintreten wird, müssen sofort aufhören alle alttestamentlichen Opfer, welche mit kupfernen Geschirren dargebracht werden, weil sie hindeuten auf den noch andauernden Zustand, welcher durch die Erbschuld herbeigeführt ist, als die Brandopfer, die Sünd- und Schuldopfer und die Friedopfer der ganzen Gemeinde. Wenn das Fleisch dieser Opfer nicht ganz auf dem Altare oder außerhalb des Lagers verbrannt wurde, durften die Priester darum es nur bis Mitternacht genießen. — Desgleichen müssen bei Eintritt der zweiten Zeitenhälfte von den mit silbernen Geschirren dargebrachten Friedopfern der Privaten sofort aufhören das Opfer, welches תּוֹדָה heißt und das Dankopfer des Naziräers, eben weil sie Ausdruck des Dankes sind für die dem noch mit Erbschuld behafteten Menschen ertheilte Gnade Gottes, die es ihm

möglich macht, fromm und gottselig zu leben; die Webebrust und Hebeschulter dieser Opfer muß darum von den priesterlichen Familien, alles übrige Fleisch vom Darbringer und Andern bis zur nächsten Mitternacht verzehrt werden, und ist solches mit Eintritt des בֹּקֶר nicht mehr gestattet. — Daß sämmtliche öffentliche im mosaischen Gesetze vorgeschriebenen täglichen Sabbats-, Neumonds- und Festopfer, dazu sämmtliche von Privaten dargebrachten Brandopfer, Sünd- und Schuldopfer und die eine Klasse der Friedopfer der Privaten mit Eintritt der neuen Zeit keine Geltung mehr haben sollten, war also schon theils aus den dabei gebrauchten Geschirren, theils aus der eintägigen Frist zum Essen des Opferfleisches zu ersehen; aber nebst diesen sollen nach Malach. 1, 10. 11 auch die übrigen Friedopfer der Privaten, נֶדֶר und נְדָבָה, wie überhaupt sämmtliche von Israel in dem einen Heiligthum Gott dargebrachten Opfer einst aufhören und ersetzt werden durch eine aller Orten darzubringende oblatio *munda*. Denn daß auch die zuletzt genannten Friedopfer der Privaten oblationes immundae sind, weil sie von Menschen dargebracht werden, welche noch die Erbschuld auf sich haben, und dadurch geistigem Tode noch unterliegen, liegt ja symbolisch ausgesprochen in den silbernen Geschirren, womit sie dargebracht werden. Aber wie kommt es nun, daß diese letztern nach Malachia ebenfalls (mit Eintritt der zweiten Zeitenhälfte) aufhörenden Opfer an zwei Tagen gegessen werden dürfen? — Um die Lehre auszudrücken, daß die freie Hingabe des noch mit Erbschuld behafteten Menschen an Gott ihm große Vortheile verschaffe für die erste und für die zweite Zeit. Tritt auch der Lohn für den im Kampf gegen die angeborne Sünde erworbenen

Tugendglanz gewöhnlich nicht ein während des irdischen Lebens, so ist der Fromme um seiner Tugend willen doch in der Unterwelt besser daran als die Gottlosen bis zum Eintritt der zweiten Zeithälfte, dem בְּקֶר, und alsdann wird er der Auferstehung der Gerechten theilhaftig, Gott nimmt ihn aus dem Gefängniß zu sich und er erlangt in der Anschauung Gottes ewigen Lohn (Luk. 14, 14). — Strenge genommen ist bei Malachia nur die Rede von Abschaffung aller Opfer, welche von Israeliten Gott dargebracht werden; sollen also die beiden in goldenen Geschirren dargebrachten Opfergaben Gottes etwa in der zweiten Zeitenhälfte fortbestehen? Nein, denn in ihnen wird ja der Gedanke ausgesprochen, daß Gott den noch in Gefangenschaft des Satans befindlichen Menschen deswegen alle leiblichen und geistigen Gnaden ertheilt, weil er beschlossen hat, einst seinen eingebornen Sohn für sie hinzugeben. Sie passen demnach nicht mehr in der zweiten Zeitenhälfte, und fallen alsdann weg, weil der Zustand, auf welchen sie sich beziehen, dann nicht mehr im Volke Gottes vorhanden ist. Das Fleisch dieser Opfer wird aber an zwei Tagen gegessen, weil die den mit Erbschuld behafteten Menschen ertheilten Gnaden Gottes die Wohlfahrt der Menschen bezwecken in der ersten sowohl wie in der zweiten Zeitenhälfte. — Gleich sämmtlichen alttestamentlichen Opfern müssen mit Beginn der neuen Zeit auch die Gesetze über die levitische Unreinheit ihre Geltung verlieren, weil sie sämmtlich auf die im Volke Israel noch vorhandene Erbschuld hinweisen.

Schluß.

Nach den Resultaten der einzelnen Abschnitte dieser unserer Untersuchung konnten die über den Sinn der

gottesdienstlichen Vorschriften meditirenden Israeliten im jährlichen Osterlamm finden, und haben in vor-pharisäischer Zeit den Hauptsachen nach wirklich darin gesehen und demnach geglaubt Folgendes:

„Aus reiner freier Liebe zu den Menschen (Abschnitt III) wird Gott in Mitte der Zeiten, wann die Herrschaft des Fürsten der Finsterniß im größten Glanze sich zeigen wird (Abschnitt V), seinen eingebornen Sohn, welcher mit ihm von gleicher göttlicher Wesenheit ist, Mensch werden lassen (Abschnitt II) und ihn als eine von Erbschuld freie Opfergabe in Leiden und Tod hingeben (Abschnitt VII). Durch diese künftige Opfergabe Gottes (Abschnitt II) wird bewirkt werden, was kein alttestamentliches Opfer leistet, nämlich Tilgung der Erbschuld und Befreiung aus der Gewalt und Gefangenschaft des Fürsten der Finsterniß (Abschnitt I. II. IV) und Mittheilung ewigen Lebens, ewiger Seligkeit (Abschnitt VII). Alles das soll in Kraft dieses künftighin wirklich dargebrachten Opfers Gottes zu Theil werden sowohl den Seelen derer, welche fromm auf Erden gelebt haben, oder doch wenigstens reumüthig gestorben sind (Abschnitt VI), als auch den Lebenden, welche in Reue über die begangenen Sünden und in dem Streben von neuen Sünden sich fern zu halten, durch den Glauben mit dem in Leiden und Tod hingegebenen menschgewordenen Gottessohn in innige Verbindung treten und darin verharren (Abschnitt VIII). Nur darum, weil Gott durch Hingabe seines eingebornen Sohnes das Menschengeschlecht künftig zu erlösen beschlossen hat, läßt er die Menschen auf Erden mit Erbschuld behaftet leiblich leben und ertheilt ihnen den nöthigen Gnadenbeistand zur Führung eines frommen Lebenswandels (Abschnitt II. III.), welchen er jedenfalls

nach dem Tode belohnt, vorerst durch Milderung der Trübsal in der Unterwelt bis zur wirklichen Hingabe des Opfers Gottes, sodann durch die Freuden des Himmels (Abschnitt VI)."

Man wird uns den Vorwurf machen, wir trügen ohne Weiteres das Neue Testament ins Alte hinein. Wir können aber mit aller Aufrichtigkeit die Versicherung geben, daß es uns nicht darauf angekommen ist, eine von vorneherein bei uns fertige Meinung um jeden Preis im A. T. bestätigt zu finden, sondern unsere persönliche Sehnsucht nach einem Verständniß der Riten des Osterlammes, welche durch die einschlagende Litteratur nicht befriedigt wurde, hat uns zum Studium dieser Riten getrieben, und wir haben nicht ahnen können, daß wir durch die unternommene ausnehmend mühevolle Untersuchung zu dem Resultate gelangen würden, welches nun in dieser Abhandlung vorliegt. Die letzten vier Bücher Mosis enthalten außer einigen wenigen historischen Nachrichten, Segnungen und Ermahnungen nichts als Verordnungen über gottesdienstliches Cäremoniell, welches nothwendigerweise seine symbolische Bedeutung hat. Die alttestamentlichen Symbole schreien laut nach Erklärung. Das prophetische Wort des A. T. sollte billig dem christlichen Theologen, der an die Erfüllung desselben durch Christus glaubt, durchsichtiger sein als irgend einem über das Gesetz meditirenden Israeliten vor Christus (2. Petr. 1, 19); daran aber fehlt noch sehr viel. Selbst nachdem Bähr nicht bloß die richtigen Grundsätze zur Erklärung der alttestamentlichen Symbole aufgestellt, sondern nach diesen Grundsätzen eine Menge von Symbolen mit Glück erklärt hat, haben protestantische Theologen, statt ihm für seine Riesenarbeit zu danken,

fast nur an ihm herumgemäkelt, und von katholischer Seite ist leider nichts geschehen. Nun wissen wir aber, daß z. B. die nach dem Berichte Philos im Gesetze enthaltene alttestamentliche dogmatische Lehre, wornach wer seine schweren Sünden reumüthig (einem Priester) bekennt, auf sakramentale Weise Nachlassung der Sündenstrafen empfängt, und wer darnach ein Schuldopfer darbringt, dadurch Nachlassung der Sündenschuld erlangt — daß diese dogmatische Lehre nur bei symbolischer Erklärung der Verordnungen über den geheilten Aussätzigen im Gesetze enthalten ist. Ist diese dogmatische Lehre durch kein Wort, sondern nur durch Symbole im A. T. ausgedrückt, dann möge es auch nicht befremden, wenn wir in den Riten des Osterlammes die alttestamentliche dogmatische Theorie über die künftige Erlösung sehen. Es kann sogar sein, daß Manches, was die späteren Propheten über die Person und das Werk des künftigen Erlösers hie und da mit Worten aussprachen, nicht auf besonderer göttlicher Revelation, sondern auf dem Verständniß der Riten des Osterlammes beruht, welche Moses auf Grund göttlicher Revelation angeordnet hat.

D. Krüger,
Professor der Theologie in Braunsberg.

2.

Der gegenwärtige Stand der Frage über das Alter und den Urſprung der Waldenſerſekte.

Unter den intereſſanten Fragen, welche die Geſchichte der Waldenſerſekte den Geſchichtsforſchern zur Löſung anbietet, nimmt einen der erſten Plätze die nach dem Alter und dem Urſprunge der Sekte ein. Es wird dieß zwar von A. W. Dieckhoff, Licentiat und Privatdocent der Theologie zu Göttingen in ſeiner Anzeige des Weihnachtsprogrammes von Dr. J. E. Herzog vom Jahre 1848 De origine et pristino statu Waldensium secundum antiquissima eorum scripta cum libris Catholicorum ejusdem aevi collata [1]) beſtritten; allein wenn auch Dieckhoff ſich eine nicht zu verachtende Auktorität in Betreff der Waldenſergeſchichte errungen hat, ſo iſt doch unrichtig, wenn er a. a. O. S. 95 ſagt: „Hier müſſen wir nun zunächſt läugnen, daß jene Frage überhaupt eine ſo große Wichtigkeit habe, als ihr vom Verfaſſer beigelegt wird: wir müſſen es vielmehr für einen Fehler halten, der die Behandlung der Geſchichte der Waldenſer bisher zum Schaden derſelben beherrſcht hat, daß man dieſe

1) Allgem. Repertorium für die theol. Literatur und kirchl. Statiſtik v. Lic. Hermann Reuter. Berlin 1850. 71. Band, oder Neue Folge 24. Bd. S. 93 ff.

nebenſächliche Frage immer als die Hauptſache in den Vordergrund zu ſchieben gewohnt geweſen iſt. Es muß behauptet werden, daß die Frage nach dem Verhältniß der Sekte in ihrer urſprünglichen Geſtalt zum mittelalterlichen Katholicismus ſowohl wie zur Reformation des XVI. Jahrhunderts unendlich viel wichtiger und zugleich viel mehr im Unklaren gelaſſen iſt als jene." Hiebei iſt völlig überſehen, daß gerade dieſe ihm ſo wichtig ſcheinende Frage nach dem Verhältniß der Waldenſerſekte in ihrer urſprünglichen Geſtalt zum Katholicismus und zur Reformation des XVI. Jahrhunderts je nach der Art und Weiſe ſo oder anders beantwortet werden muß, je nach welcher unſere Frage ihre Antwort gefunden haben wird. Sie kann nur dann richtig gelöſt werden, wenn die Frage nach Alter und Urſprung der Sekte zuvor ihre richtige Löſung gefunden hat. Dieckhoff erkennt in genannter Anzeige ſowie in ſeinem unten ausführlich zu beſprechenden Werke über „die Waldenſer im Mittelalter, Göttingen 1851" ganz der Natur der Sache gemäß an, daß die Waldenſerſekte nicht anknüpfungslos in ihre Zeit getreten ſondern Glied einer Entwicklung geweſen iſt; gerade hierin liegt aber doch wohl auch die Anerkennung des weiteren Satzes, daß die urſprüngliche Geſtaltung der Sekte je eine andere geweſen ſein muß nach der Zeit in der, und nach dem Orte, an welchem ſie entſtanden iſt. Wenn aber dieſes wahr iſt, und wir begreifen nicht, wie es von einem Geſchichtſchreiber in Abrede gezogen werden könnte, daß eine Sekte oder überhaupt eine hiſtoriſche Erſcheinung eine beſondere, beſtimmte Färbung annehmen muß von den Zeit- und Ortsverhältniſſen, unter denen ſie in die Geſchichte eingetreten iſt, ſo wird der urſprüngliche Charakter der-

ſelben, wie ihr Verhältniß zu andern gleichzeitigen, früheren oder ſpäteren Erſcheinungen nur dann richtig erkannt werden können, wenn die Frage nach Ort und Zeit ihrer Entſtehung die richtige Löſung erhalten hat. So iſt es denn gewiß auch in Betreff der Waldenſer nicht gleichgiltig für die Beſtimmung ihres urſprünglichen Charakters, ob ſie im letzten Drittel des XII. Jahrhunderts, oder im Anfange deſſelben aufgetreten ſind, oder gar ob ſie ſchon im Jahre 1100 (wie behauptet werden will) eine ſolche Fülle von Literatur in ihrem Schooße erzeugt haben, daß der Urſprung der Sekte um viele Jahrzehente, vielleicht um ein Jahrhundert oder noch weiter zurückverlegt werden muß. Deßgleichen kann es wiederum keine müſſige oder gleichgiltige Frage ſein, ob die Sekte in den einſamen Waldthälern Piemonts oder mitteninne zwiſchen dem reichen, üppigen, von Sittenverderbniß und Kezereien durchfreſſenen ſüdfranzöſiſchen Leben zuerſt ihr Haupt erhoben hat.

Das haben die waldenſiſchen Geſchichtſchreiber ganz richtig erkannt und wenn ſie ihre durch Dieckhoff's und Herzog's Bemühungen nun unzweifelhaft klar erkannten Geſchichtsverfälſchungen nicht in trügeriſcher Abſicht unternommen hatten, ſo hatten ſie ſchon inſtinktmäßig darauf ausgehen müſſen, die Gränzmarken zu verrücken, damit aus ihnen nicht der urſprüngliche Charakter ihrer Sekte und deren wahres Verhältniß zum Katholicismus und zur Reformation des XVI. Jahrhunderts erkannt werden ſollte.

Es hat dieſe Frage nach Alter und Urſprung der Sekte eine durchaus praktiſche Bedeutung. Und darum iſt es ſo intereſſant, die Literatur der Waldenſer-Geſchichte Revue paſſiren zu laſſen, weil ſich hier eine ſo innige Wechſelwirkung zwiſchen Wiſſenſchaft und Leben zeigt. Nach-

dem bis in das Zeitalter der Reformation herein die katholiſchen Berichte des Mittelalters faſt widerſpruchsloſe Geltung gefunden hatten (allerdings tauchten auch vereinzelte Stimmen dagegen auf), ſehen wir ſeit dem XVII. Jahrhundert einen ganzen großen Zweig der Waldenſer-Literatur ſich bilden, der aus allen Kräften die mittelalterlichen Auktoritäten über die Geſchichte der Sekte herabzuwürdigen beſtrebt iſt. Und neben dieſen wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen her ſind ganz praktiſche gegangen. Man hat die Waldenſer zu einer bedeutenden Geltung bringen wollen, man hat ihnen nicht nur den reformatoriſchen Lehrbegriff, wie er im XVI. Jahrhundert ſich gebildet hat, als ihr urſprüngliches Eigenthum vindicirt, ſondern von dieſem Standpunkte aus auch die Zeit ihrer Entſtehung in das höchſte Alterthum hinaufgerückt. Was aber hiemit gewonnen werden wollte, iſt klar.

Dieſe Erſcheinung iſt mehr als je in den letzten Zeiten wieder aufgetreten. In Piemont iſt man gar ſehr bemüht, den Waldenſern kräftig unter die Arme zu greifen, und aus vielen Ländern, beſonders aus England und Deutſchland, fließen große Summen dorthin, um dem jungen und alten Italien die Waldenſerſekte als ein anziehendes Bild vor Augen zu ſtellen und jenen in Italien ſo zahlreichen Elementen, welche ſich im Katholicismus nicht mehr recht heimiſch fühlen wollen, eine weite, geräumige Kirche zu bauen, die in Mitten der verderbteſten Zeiten von den erſten chriſtlichen Jahrhunderten herab das reine Licht des Evangeliums in ihrem Schooße geborgen habe. Man mag das buchſtäblich oder anders nehmen, ſo bleibt es eine bedeutſame Thatſache. Vom 15. Dezember 1853 ſchreibt die A. Allgem. Zeitung, daß an dieſem Tage in Turin

eine herrliche in byzantiniſchem Stile gebaute Waldenſerkirche eröffnet worden ſey, die 2000 Menſchen faſſe und gegen 100,000 fl. gekoſtet habe, wozu die Waldenſer keinen Pfenning beiſteuern mußten. Und in Turin gibt es 286 Waldenſer. In Genua gibt es keinen einzigen, und nach einem Berichte des ami de la religion vom 24. Dezbr. 1853 hat die proteſtantiſche Aſſoſiacion dort eine alte Marienkirche für ihre Zwecke angekauft. In Deutſchland aber hat der Guſtaph-Adolphverein die Anſicht von Dr. Lücke adoptirt, die Waldenſer für kirchliche Schirmverwandte zu halten, welche ein hiſtoriſch tief begründetes Recht an die Liebe der evangeliſchen Kirche haben, und ſie neuerdings mit reichlichen Beiträgen bedacht [1]).

Dieſen Beſtrebungen ſteht die Literatur tapfer zur Seite. Im Piemonteſiſchen haben die Waldenſer und ihre Freunde eine eigene Zeitſchrift (la buona novella), welche mit Energie gerade die Frage nach dem Alter und Urſprung der Sekte verficht, und ihr nicht nur das höchſte bis in die erſten Jahrhunderte hinaufreichende Alter, ſondern auch die Vaterſchaft der deutſchen Reformation des XVI. Jahrhunderts zu vindiciren beſtrebt iſt. Gleiche Tendenzen werden in der franzöſiſchen Literatur verfolgt. Wir nennen Monaſtier, Histoire de l'eglise Vaudoise 1847, und Alexis Muſton, einen Waldenſer wie Monaſtier, der, man darf es wohl ſagen, die Sache ſo auf die Spitze getrieben hat, daß er nun mit Verachtung auch von ſeinen Freunden verlaſſen werden muß. Wir werden ſeiner unten

1) Hahn, Geſchichte der Ketzer im Mittelalter II. Band, auch unter dem Titel: Geſchichte der Waldenſer und verwandter Sekten, quellenmäßig bearbeitet von Dr. Chriſtoph Ulrich Hahn, Stuttg. 1847. Vorwort S. XI.

eines weiteren gedenken. Sehen wir von der engliſchen Literatur ab und wenden wir uns nach Deutſchland, ſo tritt uns hier als die bedeutendſte Erſcheinung nach dieſer Seite hin das genannte Werk von Hahn entgegen, das der Verfaſſer „Sr. Majeſtät, dem König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen, und Sr. Majeſtät, dem König Wilhelm von Württemberg, den erhabenen Schutzherrn der evangeliſchen Kirche“ widmet und über deſſen Tendenz er ſich in der Vorrede alſo vernehmen läßt: „Mit vollem Rechte können die Waldenſer in Piemont die Theilnahme der evangeliſchen Kirche anſprechen. Als ein Licht in der Finſterniß haben ſie ſchon Jahrhunderte, ehe die Reformatoren das Licht wieder auf den Leuchter geſetzt haben, das Kleinod des evangeliſchen Glaubens rein erhalten und treu, ſelbſt unter den ſchwerſten Verfolgungen, bewahrt. Auch haben ſich in der That die Blicke der evangeliſchen Chriſtenheit von Neuem auf dieſe hart bedrängten Glaubensbrüder gerichtet. In die neueſte Zeit fällt die Herausgabe der Schriften von Henderſon und Monaſtier, ſowie der Wiederabdruck der Schrift v. Arnaud, in dieſem Augenblicke bereitet Hofdiakonus Bender in Darmſtadt die Herausgabe einer Geſchichte der Waldenſer für das Volk vor [1]).“

Nachdem aber dieſe Beſtrebungen aufs Höchſte geſtiegen waren, ſind ſie durch die zwei Gelehrten Dieckhoff und Herzog ſo in ihrem Fundamente erſchüttert worden, daß an einen Wiederaufbau der Trümmer nicht wohl weiter gedacht werden wird. Wir nennen vorderhand die zwei

1) Iſt unterdeſſen erſchienen, Ulm, Stettin'ſche Verlags-Buchhandlung 1850, hat keinen weitern Werth, als daß es für die Tendenz der Waldenſerfreunde recht bezeichnend iſt.

Schriften dieſer Männer: Die Waldenſer im Mittelalter, zwei hiſtoriſche Unterſuchungen v. A. W. Dieckhoff, Lic. und Privatdoc. der Theologie zu Göttingen, Gött. 1851. und: Die romaniſchen Waldenſer, ihre vorreformatoriſchen Zuſtände und Lehren, ihre Reformation im XVI. Jahrhundert und die Rückwirkungen derſelben, hauptſächlich nach ihren eigenen Schriften dargeſtellt von Dr. Herzog, ordentl. Profeſſor der Theologie in Halle. Halle 1853.

Hieraus iſt nun zur Genüge erſichtlich, daß wir vollauf Grund und Intereſſe nicht nur daran haben, uns im Allgemeinen die Literatur der Waldenſergeſchichte näher anzuſehen, ſondern insbeſondere auch den Spuren nachzuforſchen, auf denen ſich die richtige und wahrheitsgetreue Löſung der Frage nach dem Alter und Urſprunge der Sekte unter der zweihundertjährigen faſt ſyſtematiſchen Geſchichtsverfälſchung hindurchgewunden hat.

Bekanntlich geben die mittelalterlichen Schriftſteller und jene Dokumente, welche bei der Geſchichte der Waldenſer in Betracht kommen, ganz beſtimmte Nachrichten über die Heimath der Sekte und die Zeit, in welcher ſie entſtanden. Dieſe Zeit iſt das letzte Drittel des XII. Jahrhunderts, die Heimath Lyon, der Urheber der Sekte Waldus. Als dieſen die Luſt überkam, die Evangelien, die er gerne hörte, ſelbſt und öfter zu leſen, ließ er ſich dieſelben abſchreiben und in die Landesſprache überſetzen. Daſſelbe that er mit Stellen aus den Schriften der Väter und Heiligen. Er las nun dieſe Bücher oft, und faßte, von ihnen angeregt, den Vorſatz, die Wege des vollkommenen Lebens zu beſchreiten. Er verkaufte Alles, was er beſaß

und gab es den Armen hin, denn er gedachte, arm den armen Apoſteln nachzufolgen. Die reichen Almoſenſpenden ſammelten eine große Zahl von Leuten um den Geber, und aus dieſen gewann er eine ziemliche Schaar als ſeinen Anhang. Er munterte nämlich auch Andere auf, dem Leben der hl. Apoſtel auf ſeinen Pfaden nachzufolgen. Je mehr er ſich nun vertiefte und in ſeinen Anſichten über das wahrhaft apoſtoliſche Leben beſtärkte, deſto größer ward ſein Eifer, demſelben Anhänger zu gewinnen. Er ſchickte die Seinen paarweiſe aus zur Predigt, auch Frauen waren in der Begleitung der Prediger, und wie ſie ſelbſt das apoſtoliſche Leben darzuſtellen bemüht waren und vorgaben, ſo forderten ſie überall dazu auf. Erzbiſchof Johann von Lyon wurde auf das Treiben dieſer „Armen von Lyon", „Pauperes de Lugduno" aufmerkſam und forderte ſie auf, demſelben zu entſagen. Sie waren aber ſogleich mit dem apoſtoliſchen Worte: „Man muß Gott mehr gehorchen, als den Menſchen" bereit, dem erzbiſchöflichen Befehle keine Folge zu leiſten, und die Angelegenheit kam vor den apoſtoliſchen Stuhl. Sie erwieſen ſich aber auch dieſem gegenüber hartnäckig und wurden excommunicirt. Damit war das Band zwiſchen ihnen und der Kirche zerriſſen, und wie es ſo geht, verſanken ſie von einem Irrthum in den andern und wurden vollſtändige Häretiker.

Weil bei dieſen mittelalterlichen Berichten alle Erforderniſſe ſich finden, die man an die Glaubwürdigkeit eines Berichterſtatters billigerweiſe ſtellen darf, ſo wurde ihnen durch das ganze Mittelalter hindurch Glauben geſchenkt und ſie als Quellen für die Waldenſergeſchichte geachtet. Die gegentheiligen Vermuthungen treten nur vereinzelt auf und verſchwinden eben ſo bald wieder, ent-

ſchieden wurden ſie nicht geltend gemacht. Aus dem XIV. Jahrhundert berichtet Pſeudo-Rainerius, daß Einige der Meinung ſeien, die Sekte reiche bis zu Papſt Sylveſter (314—335) hinauf, denn von ihm datire das Verderben der römiſchen Kirche und unter ihm haben ſich Diejenigen von ihr abgeſondert, welche an der Armuth der erſten Kirche feſthaltend, damit auch die Reinheit und Heiligkeit derſelben bewahrt haben. Auch vom apoſtoliſchen Urſprunge der Sekte wurde damals geredet. In der a. 1420 geſchriebenen Berner Chronik bemerkt Conrad Juſtinger, daß Waldus ein Jünger des Pabſtes Sylveſter geweſen ſei und von dieſem ſich getrennt habe. Andere endlich wollten vom Namen Leoniſten irregeleitet einen gewiſſen Leo, der gegen Sylveſter die Armuth vertheidigt habe, zum Urheber der Sekte gemacht wiſſen.

Konnten aber auch derartige Aufſtellungen vor der Reformation zu keiner Geltung kommen und in keinem Punkte die Glaubwürdigkeit und durchgängige Auktorität der mittelalterlichen Berichte erſchüttern, ſo diente der Umſtand, daß ſie nun einmal, wenn es auch nur ſelten geſchah, in Curs gekommen waren, reformatoriſchen und nachreformatoriſchen Beſtrebungen zu einem willkommenen Anhaltspunkte und zur Gelegenheit, ſie weiter auszuſpinnen, andere Behauptungen daran anzureihen und mit Aufbietung von mancherlei Mitteln nach und nach eine ganz andere Anſicht vom Alter und Urſprung der Sekte zur Geltung zu bringen, ſo daß von der mittelalterlichen in einem großen Theile der Literatur vom Anfange des XVII. Jahrhunderts an bis auf unſere Zeiten herab kaum mehr die Rede war oder ſie mit Spott oder Ernſt als eine den Waldenſern im höchſten Grade feindſelige bezeichnet wurde.

Wir zählen einige Vertreter dieſer Richtung auf und nennen einige der verſchiedenen Recenſionen, die über das Alter der Sekte geltend gemacht wurden, bevor wir dieſe ſogenannte neuwaldenſiſche Anſicht in extenso darlegen und charakteriſiren.

Im Jahre 1619 veröffentlichte Perrin ſeine Geſchichte der Waldenſer, (Histoire des Vaudois. Divisée en trois parties. Par *Jean Paul Perrin*, Lionnois. Genève 1619. 8.) in welcher bereits bedeutende Fälſchungen vorkommen, aber Waldus noch als der Stifter der Sekte genannt wird, I. p. 8. ils (die Katholiken) les ont donc appelés de Valdo citoyen de Lyon Vaudois [1]). Ebenſo tritt bei Gilles [2]) dem zweiten waldenſiſchen Geſchichtſchreiber die neuwaldenſiſche Anſicht noch nicht entſchieden in den Vordergrund, ſo daß Jean Leger, Pasteur et Modérateur des Eglises des Vallées mit ſeiner Histoire générale des Eglises évangéliques des Vallées de Piémont ou Vaudoises, 1669 [3]) der erſte iſt, der mit Nachdruck den katholiſchen Berichten gegenübertritt und die neuwaldenſiſche Anſicht von dem uralten Urſprung der Sekte aufs Stärkſte geltend macht. Er ſagt es in der dem Werke vorgedruckten Zuſchrift an die Waldenſer von Piemont, ſeine Landsleute, er wolle

1) S. Herzog, a. a. O. S. 112.

2) Histoire Ecclesiastique des Eglises réformées, recueillies en quelques Vallées de Piémont et circonvoisines, autrefois appelées *Eglises Vaudoises*, començant dès l'an 1160 de nostre Seigneur et finissant en l'an mil six cents quarante trois. Par *Pierre Gilles*, Pasteur de l'Eglise réformée de La Tour. Genève 1655. 4.

3) Iſt auch deutſch erſchienen unter dem Titel: Johann Leger's allgemeine Geſchichte der Waldenſer, oder die evangeliſchen Kirchen in den Thälern von Piemont, in zwei Büchern mit vielen Kupfern. Aus dem Franzöſiſchen überſetzt von Hans Friedrich Freiherrn von Schweinitz, mit einer Vorrede Sigmund Jakob Baumgartens. Breslau 1750. 4.

die Frage nach dem Alter ihrer Sekte, welche von ſeinen Vorgängern Perrin und Gilles noch im Dunkeln gelaſſen worden ſei, aufs Deutlichſte und Ueberzeugendſte dahin beantworten, daß ſie uralt ſei und die apoſtoliſche Succeſſion mit Recht beanſpruchen dürfe. Demzufolge will er zeigen, 1) daß die piemonteſiſchen Thalleute (les Habitans de Vallées) die eigentlichen urſprünglichen Waldenſer geweſen, von denen alle übrigen ihren Namen geſchöpft haben, 2) daß ihre Lehre, ihre Sitten und Disciplin allezeit gleich rein und gut geweſen, 3) daß die Sekte in ununterbrochener Succeſſion mit der apoſtoliſchen Kirche verbunden ſei, niemals den päpſtlichen Traditionen, welche die Fundamental-Artikel des chriſtlichen Glaubens alterirt und zerſtört haben, angehangen und niemals einer Reformation zur Ausmerzung dieſer römiſchen Irrthümer nöthig gehabt habe. Und das hieherbezügliche Reſultat des Werkes hat er in den denkwürdigen Worten ausgeſprochen, daß die ganze Welt erkenne, daß die Reformirten und Proteſtanten ihr Licht an der alten Lampe der Waldenſerkirchen angezündet haben (I, p. 132 que tout le monde réconnoit avoir allumé leur flambeau a l'ancienne lampe des Eglises Vaudoises).

Man iſt nun begierig zu erfahren, welche Wege er einſchlägt, um den Beweis für ſeine Behauptungen herzuſtellen. Nachdem er nachzuweiſen geſucht hat, daß der Name Waldenſer nicht von Waldus von Lyon herſtamme, ſondern von den Waldthälern Piemonts und daß Waldus ſeinen Namen wegen ſeiner Verbindung mit den Bewohnern dieſer Thäler als einen Beinamen oder Uebernamen erhalten habe, geht er auf die Darſtellung ein, daß dieſe Bewohner von jener Zeit an von der römiſchen Kirche ſich ausgeſchieden haben, von welcher an dieſelbe dem Ein-

ſtrömen des Verderbens ihre Pforten geöffnet habe. Er geht von dem Satze aus, daß in jenen Jahrhunderten, wo die römiſche Kirche noch rein und lauter den apoſtoliſchen Traditionen gefolgt ſei, keine Trennung von ihr nothwendig geweſen ſei, und daß dazumal die piemonteſiſchen Waldthäler mit Recht die Kirchengemeinſchaft mit ihr bewahrt haben. Als aber im VIII. Jahrhundert allerhand Irrlehren nicht mehr blos vereinzelt und ohne großes Geräuſche (auch ſchon in den vorausgegangenen Jahrhunderten haben ſich Mißbräuche und Irrlehren im Schooße der römiſchen Kirche feſtgeſetzt, aber konnten wegen ihrer Vereinzelung nicht bis in die einſamen Waldthäler Piemonts dringen, weßwegen noch kein dringender Grund zur Abſcheidung vorlag), ſondern nun wie eine große Sündfluth die Kirchen zu überſchwemmen drohten, da ſchieden der Gottesmann Claudius, Erzbiſchof von Turin und mit ihm die Bewohner der piemonteſiſchen Waldthäler, ſeine Diözeſanen, aus dem Verderbniß der römiſchen Kirche öffentlich und feierlich aus, und von dieſem Zeitpunkte an iſt die Wolke von Zeugen für die apoſtoliſche Kirche und die reine evangeliſche Lehre in jenen Gegenden immerdar gewachſen und da die Fülle der Zeiten gekommen, iſt Petrus von Lyon, dieſer große Waldo, Waldenſer, aufgetreten und nun iſt der Same der lautern Waldenſerkirche in alle Lande ausgeſtreut worden [1]).

1) Siehe l. c. I, die Kapitel XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV, und Cp. XXVIII. Seite 173. De sorte qu'ayant si clairement fait voir cy-devant, de quelle maniere la saine Doctrine de Jesu Christ et des Saints Apôtres, avoir esté conservées dans les Vallées, exempte de corruption jusques au VIII siecle, au tems de Charles-Magne, et de ce Claude, et qu'au VIII siecle dès aussitôt qu'on y a voulu introduire les Images, l'Invocation des Saints, les Pelerinages, les

Von Leger an erliſcht nun dieſe neuwaldenſiſche Geſchichtsdarſtellung nicht mehr, ſondern im Gegentheile, da auf dieſe frappante Weiſe einmal die Schleußen geöffnet waren, iſt es unaufhaltſam und in großem Schwalle mit Sagen, Berichten vom Vater auf den Sohn, uralten Erinnerungen u. dgl. in die Geſchichtſchreibung der Waldenſer eingeſtrömt und das allzufreie Spiel der Phantaſie, Kritikloſigkeit, die oft bis ins Abenteuerliche ging, und da und dort böſer Wille haben Produkte zu Tage gefördert, denen in der ganzen Hiſtoriographie faſt kein zweites Beiſpiel an die Seite treten kann. Es iſt aber auf dieſe nachfolgenden Hiſtorien der Einfluß Leger's von merkwürdiger Bedeutung geweſen, und es iſt gewiß kein Fehlſchluß Herzogs, wenn er ihn in den beſonderen Umſtänden, unter denen Leger's Geſchichtswerk an die Oeffentlichkeit trat, zu finden glaubt. „Leger", ſagt er [1]), „ſchrieb ſein Werk unmittelbar nach den entſetzlichen Verfolgungen des Jahres 1655 und unter den überwältigenden Eindrücken derſelben .... Die ganze proteſtantiſche Chriſtenheit ertönte von einem Schrei des Entſetzens. Selbſt der Papſt ſprach ſeine Unzufriedenheit aus. Der Herzog von Savoyen nahm ſeine Zuflucht zur Lüge und Entſtellung des Thatbeſtandes. Das Alles war für die Aufnahme des bald

---

Indulgences, ce *Claude* s'y est si puissament opposé, avec nombre d'autres bons Pasteurs, qu'il en a tenu net et exemt son Dioecese, ce Prieur svonant aussi qu'encore que dans les IX et X siecles suivant, elle ait esté étouffée ailleurs, elle s'est cepsndsnt conservée dsns les Vsllées, où elle a encore plus éclatté dans le siecle XI toute telle qu'elle y est encore aujourd'huy: il est par consequent impossible de nier qu'elle n'y sit esté conservée sans interruption dès le tems des Apôtres.

1) Herzog, a. a. O. S. 422.

darauf erſchienenen Werkes von Leger, worin alle dieſe Gräuel authentiſch beſchrieben waren, ſehr günſtig. Man war natürlich nicht geneigt, die anderen Ausſagen deſſelben mit kritiſchem Auge anzuſehen, man hätte gefürchtet, damit der Sache dieſes angefochtenen, ſo ſchwer heimgeſuchten Völkleins zu nahe zu treten. So hat von Seiten der Proteſtanten ein gewiſſes Mitleiden, die Furcht, die Waldenſer in den Augen der Katholiken zu compromittiren, dazu mitgewirkt, daß man die ältere Geſchichte der Waldenſer keiner ſtrengen Kritik unterworfen hat." Rechnen wir hiezu, daß Leger ſeinem Werke II, p. 358—374 einen Abriß ſeines Lebens beifügt, worin er Zeugniß gibt vom Alter ſeines Geſchlechtes, das ſeit 400 Jahren der Waldenſerſekte Prediger geliefert habe, von ſeinen eigenen Arbeiten unter der Sekte, von ſeinen Diſputationen mit den katholiſchen Miſſionären, von ſeinen Mühen und Beſchwerden, dem vielfachen Kummer und der großen Todesnoth in der Verfolgung, Alles zum Heile der Waldenſer u. dgl., ſo muß es ganz natürlich gefunden werden, daß er mit dieſem ſeinem Geſchichtswerke allen Freunden der Waldenſer als ein Mann von Auktorität gegenübertrat, der von der Geſchichte der Sekte ein vollgültiges Zeugniß abzulegen ganz in der Lage wäre. Daß er aber auch ein Lügner ſein und in ſeinem fanatiſchen Haſſe gegen die Kirche bis zur Urkundenverfälſchung fortſchreiten könnte, daran dachten die Mitleidigen nicht.

Als die nächſte von Leger's Einfluß beherrſchte Schrift nennen wir nun zunächſt den Salzbund Gottes mit der evangeliſch-ſalzburgiſchen Gemeinde von Profeſſor Georg Conrad Rieger, das unter den

Waldenſiſchen Schriftſtellern vielfältiges Lob erfahren hat [1]). Rieger bekennt es offen, warum er für die Waldenſer ein recht hohes Alter auffinden möchte. Nachdem er p. 74 die Meinung Einiger angeführt hat, daß die Waldenſer von den Albigenſern, Bruſianern und Henricianern herſtammen, fährt er ſo fort: „Auf dieſe Weiſe wären zwar die Waldenſer ein wenig älter (als Waldus von Lyon), aber doch noch zu jung, ſie als Widerſprecher des Pabſt's zu betrachten, von der erſten Zeit an, als ſich die erſten Klauen des Pabſt's haben blicken laſſen. Denn ſolche Gemeinden möchten wir gern aus der Hiſtorie ausfindig machen, welche dem nach und nach in der Chriſtenheit aufkommenden Pabſtthum von Anfang her, je länger je mehr ſind entgegengeſetzt geweſen, und en parallel mit dem Pabſt hergelaufen ſind, etwa auf die Weiſe, wie dorten von David und dem ihn verfolgenden Könige Saul ſtehet: Saul mit ſeinen Männern ging an einer Seite des Berges, und David mit ſeinen Männern an der andern Seite des Berges." Hierin liegt die Tendenz, welcher die ganze waldenſiſche Literatur der Geſchichte dieſer Sekte dient, klar und offen ausgeſprochen, dieſe Tendenz iſt überall das

1) Der Salzbund Gottes mit der Evangeliſchen Salzburgiſchen Gemeinde, oder ausführliche und erbauliche Erzählung von dem erſten Urſprung und wunderbaren Erhaltung, wie auch anderen merkwürdigen Schickſalen derer von einem halben Jahr her aus dem Erzbisthum Salzburg emigrirenden Evangeliſchen Chriſten, aus zuverläßigen Urkunden der alten Zeiten hergeführet, und bis auf dieſen Tag fortgeſetzet von G. C. Rieger, Profeſſor. Stuttgart 1732.

Hahn ſagt (l. c. II, S. 17) über dieſes Buch: „Unter den in Deutſchland erſchienenen Schriften iſt die bedeutendſte für die Geſchichte und Lehre der Waldenſer die von dem auch ſonſt rühmlich bekannten Georg Conrad Rieger herausgegebene" ein Urtheil, das hinwiederum das Hahn'ſche Buch ſelbſt mehr als hinlänglich charakteriſirt.

Primäre, das Hauptſächlichſte, um was es ſich handelt, und die Geſchichte wird nur herbeigezogen, um dieſer Tendenz zu dienen. Von ihr überwältigt ſieht man ſich genöthigt, nach Beweismitteln ſich umzuſehen, die ein unbefangener, ruhiger Mann hatte verſchmähen, und ihre Verächtlichkeit und vielfache Lächerlichkeit auf den erſten Blick erkennen müſſen. Auch Rieger leitet den Waldenſernamen von den piemonteſiſchen vallées ab und meint, die Waldenſer haben zuerſt Wallenſer geheißen. Dann wird bewieſen, warum ſie älter ſeien, als das XII. Jahrhundert, warum älter als das XI., X. und ſo wird Schritt für Schritt ein Jahrhundert um das andere beſeitigt, und nachdem er im Anfange des V. Jahrhunderts ſchon Waldenſer gefunden haben will, wie er zu beweiſen verſprochen hat, meint er, es werde kein böſes Anzeichen für ihn und ſeine Sache ſein, wenn er aus Freigebigkeit mehr leiſte, als er verſprochen habe. „Denn da finde ich noch einige Broſamlein, die wir nicht zu verachten haben, weilen ſie uns in das vierte, ja dritte und zweite Jahrhundert nach Chriſti Geburt ohne Zwang leiten“ (S. 89). Und nachdem auch dieſer Beweis glücklich geführt iſt, muß der hl. Apoſtel Paulus der Vater der Waldenſer ſein. „Es reichen aber unſere Thalleute nicht nur an die apoſtoliſchen Zeiten, ſondern auch gar an die Apoſtel ſelbſt hin. Und ſie haben wahrſcheinlich die Evangeliſche Lehre von den Jüngern Pauli, ja von Paulo ſelbſt gelernet, als der ſelber in dieſe Thäler gekommen iſt, darinnen das Evangelium zu predigen. Denn wenn er ſeine Reiſe, die er ſich fürgenommen gehabt, nach Spanien fortgeſetzt hat, ſo iſt er ohne Zweifel dieſe Alpen paſſirt, nicht ohne hinterlaſſenen Samen und Segen des Evangelii ....

Auf dieſer Reiſe nun aus Italien ließ ſich Paulus von denen Brüdern und Italieniſchen Chriſten, die des Wegs wohl kundig waren, durch Frankreich nach Spanien begleiten. Da er denn die beſte Gelegenheit gehabt, in denen Alpiſchen Gebirgen nicht nur den Samen des Evangelii, ſondern vielleicht auch einige von dieſen Brüdern zu hinterlaſſen, und alſo dieſe geſegnete Thal- und Berg-Gemeinde zu pflanzen, auch ſie auf ſeiner Retour aus Spanien über Frankreich nach Italien noch einmal zu beſuchen, und in dem angenommenen Glauben zu befeſtigen" (S. 95 f.). Wir haben dieſe vortreffliche Beweisführung abſichtlich wortgetreu angeführt, um uns der Mühe zu überheben, auch jene Beweiſe darzulegen, durch welche das Vorhandenſein der Waldenſer-Sekte während des IV.—XII. Jahrhunderts dargethan werden will. Sie ſind gerade ſo ſtichhaltig, wie dieſer. Und es iſt nur zu verwundern, wie dieſe Rieger'ſche Darſtellung noch Nachfolger finden konnte. Sie hat ſie aber gefunden. So führt Brez am Ende des vorigen Jahrhunderts in ſeiner Histoire des Vaudois, Paris 1796 den Urſprung der Sekte deßgleichen auf den heiligen Paulus zurück, und der petriniſchen Kirche Roms wird die pauliniſche der piemonteſiſchen Waldthäler gegenüber geſtellt. Dieſe hat dann den pauliniſchen Lehrbegriff von jenen Zeiten an in völliger Reinheit dem Verderbniß der römiſchen Kirche gegenüber bewahrt, und als die Reformatoren des XVI. Jahrhunderts das lautere Evangelium wieder auf den Scheffel geſtellt, ſind ſie bei den Waldenſern in die Schule gegangen, „denn unſere Kirchen, ſagt Brez I, 43, ſind die Mutterkirche aller reformirten Kirchen."

Indem wir nun zu den Vertretern der neu-waldenſiſchen

Anſicht aus der neueſten Zeit herabgehen, laſſen wir Monaſtier bei Seite liegen und beſchäftigen uns nur noch mit Hahn, dem bedeutendſten unter denſelben. Denn auch mit Aleris Muſton mögen wir nichts zu ſchaffen haben. Er wird ſammt ſeiner ganzen Geſchichtsdarſtellung am beſten charakteriſirt, wenn wir bloß folgende zwei Notizen über ihn anführen. Nachdem er a. 1834 den erſten Theil eines Werkes über die Waldenſergeſchichte herausgegeben, hat der damalige Biſchof von Pignerol Charvaz, jetzt Erzbiſchof von Genua, in ſeinen Recherches historiques sur la véritable origine des Vaudois et sur le caractère des leurs doctrines primitivse. Paris 1836.[1]) ihn Schritt für Schritt ſo verfolgt, daß an dem ganzen Werke keine geſunde Stelle mehr geblieben iſt. Muſton nahm es, von dem Gewichte der Charvaz'ſchen Beweisführung überwältigt, zurück, ſchrieb aber ſein *l'Israel des Alpes, première histoire complete des Vaudois etc. Paris 1851*, und ſcheut ſich nicht, hier ganz dieſelben Anſichten wieder vorzutragen, die in jenem erſten, zurückgenommenen Werke enthalten waren, ſo daß Herzog S. 428 ſich zu der Bemerkung genöthigt ſieht, es werde dieſes Buch in ſeiner jetzigen Geſtalt nicht ermangeln, neue Widerlegungen in

1) Dieſe vortreffliche Schrift iſt in Deutſchland viel zu wenig gewürdigt worden. Es erſchien von ihr a. 1838 eine italieniſche Ueberſetzung: Origine dei Valdesi e Carattere delle primitive loro dottrine ricerche istoriche di monsignor Andrea Charvaz, vescovo di Pinerolo. Vessione del Professore Giovanni Francesco Muratori, fatta su un testo corretto ed accresciuto dell' autore. Torino 1838. Ferner erſchien von Charvaz: Aufruf an die Waldenſer, oder die der Häreſie überwieſenen Waldenſer. 1836. — Le Guide du chatechumène Vaudois. 2 tom. 1839. In der Sion 1844. Nr. 82—84 iſt eine Rede abgedruckt, die der eifrige Biſchof am 7. Januar 1844 in der Cathedrale von Pignerol bei Gelegenheit des Uebertritts von 12 Waldenſern hielt.

der Art, wie die gegen das erſte Werk gerichteten, und ebenſo gegründete hervorrufen. In ſeiner Anzeige des Hahn'ſchen Werkes über die bibelgläubigen Ketzer des Mittelalters in den Studien und Kritiken 1851, p. 954 macht Herzog noch eine Bemerkung über Muſton, die ebenſo geeignet iſt, dieſen, von deſſen Kritik er in ſeinem Werke „die romaniſchen Waldenſer", S. 426 auch erbauliche Proben gibt, zu bezeichnen. Muſton hat nämlich an Hahn geſchrieben, daß er neue Handſchriften gefunden, woraus das hohe Alter der Waldenſer erhelle. „Mir aber, ſagt Herzog, ſchreibt derſelbe Muſton, das Alter ſeiner neu aufgefundenen Handſchriften reiche nicht über das Jahr 1685 hinaus." Genug von ihm.

Hahn nun ſteht in ſeinem oft genannten Werke ganz auf dem Boden, den die Neu-Waldenſer bereitet haben; nun zeigt es ſich, daß er ſich bei den Beweiſen der Waldenſer doch nicht recht beruhigen kann; auf der andern Seite aber iſt ihm die Tendenz der Waldenſer zu ſehr zu ſeiner eigenen geworden, als daß er ſich von ihren unbeglaubigten Traditionen und ihrem kritikloſen Weſen ganz losreißen und mit unbefangenem Blicke eine Prüfung der Akten vornehmen könnte.

Er hält entſchieden daran feſt, daß es Waldenſer gegeben habe vor Waldus, weßwegen er in ſeiner Darſtellung die piemonteſiſchen Waldenſer (die Thalleute) von den galliſchen (oder eigentlichen Waldenſern) trennen will. Wann dieſe Sekte der Thalleute in Piemont entſtanden ſei, darüber ſchwanken ſeine Angaben. Zuvörderſt wagt er es nicht, ſeinen waldenſiſchen Vorgängern darin beizuſtimmen, daß die Trennung der Thalleute von der Kirche ſeit den apoſtoliſchen Zeiten ſtattgefunden habe,

ſondern er begnügt ſich mit der Hypotheſe, daß in den piemonteſiſchen Waldthälern allezeit opponirende Elemente vorhanden geweſen ſeien, die eine geiſtige Einwirkung auf die ſpäter eintretende entſchiedene Sektenbildung geübt haben und als den Keim derſelben ſich darſtellen. So gibt er auf S. 2 das Reſultat ſeiner Unterſuchungen auf dieſe Weiſe an: „Von frühen Zeiten an, beſonders ſeit das Verderben der Kirche offener heraustritt, findet ſich eine Oppoſition, die theils auf den Grund des ihr bekannten beſſeren, d. h. chriſtlich-apoſtoliſchen Zuſtandes der Kirche, theils auf den Grund des göttlichen Wortes ihre Stimme gegen die eingetretene Abweichung erhebt und für ſich die treue Befolgung der reinen Lehre Chriſti und der Apoſtel, ſowie die Feſthaltung der apoſtoliſchen und altkirchlichen Einrichtungen in Anſpruch nimmt. Dieſe Oppoſition, die mehrere Jahrhunderte hindurch bald mehr durch ſtillſchweigendes Zeugniß, bald in kräftigem Widerſtande auftritt, concentrirt ſich als organiſirte Sekte, in einzelnen, von einander unabhängigen Kreiſen, in den Thälern von Piemont und Lyon und ſeiner Umgegend. Von dieſen beiden Brennpunkten breiten ſich ihre Glieder in ziemlichem Umfange aus und ſchließen ſich bei gleichem Streben und gedrückt von denſelben Gegnern, einander an, ſo daß ſie zuletzt mit einander verſchmelzen und ihr doppelter Urſprung ſich vermiſcht." Schon in der phyſiſchen Beſchaffenheit der von den cottiſchen Alpen in die weite Ebene von Piemont ſich herabſenkenden Thäler Lucerna mit Angrogne, Perouſe und St. Martin findet er ein für die Entwickelung religiöſen Lebens günſtiges Moment; es ſoll ſchon in der Abgelegen-

heit dieſes kleinen Landſtriches eine Erklärung davon liegen, wie der urſprüngliche chriſtliche Glaube ſich leichter erhalten und das im Verfolg der Zeit mächtig um ſich greifende Verderben der Kirche weniger Eingang und Anklang finden konnte. Dann wird noch aufmerkſam gemacht auf die hohen Alpen als lebendige Zeugen des unveränderlichen Gottes und auf den reinen heitern Himmel, der zu einem tiefern Blick in die überſinnliche Welt einlade, auf die Beſchaffenheit des Landes, welche ein thätiges, einfaches Leben, das der ſtillen Beſchäftigung des Geiſtes, der Richtung auf das Göttliche und Ewige beſonders förderlich iſt, von ſeinen Bewohnern fordert. Nun ſollte man erwarten, daß denn wirklich auch von den opponirenden Elementen, welche in dieſem dafür ſo geeigneten Lande ſich aufgethan haben ſollen, wirkliche hiſtoriſche Kunde gegeben werde. Wir finden aber bloß Behauptungen und der Verfaſſer verſchmäht es, auf „die Wolke von Zeugen einzugehen, welche in einer gewiſſen Verbindung mit den Waldenſern ſtehen und theils durch ihre freien Aeußerungen, theils durch den bibliſchen Charakter ihrer Anſichten oder wenigſtens einzelner Lehren in einer offenen oder ſtillſchweigenden Oppoſition gegen die herrſchende Kirche und die in ihr ſich vorfindenden Irrlehren und Mißbräuche ſtanden" (S. 32), und er begnügt ſich, die Beſtrebungen und Lehren des hl. Agobard von Lyon und des Erzbiſchofes Claudius von Turin zu zergliedern. Wenn er nun bei dem letztern die Behauptungen der Waldenſer, daß er in einem äußeren und ſichtbaren Zuſammenhange mit ihnen ſtehe, zurückweiſen zu müſſen glaubt, ſo ſcheint er doch geneigt zu ſein, die Möglichkeit eines ſolchen Zuſammenhanges nicht entſchieden in Abrede zu ſtellen. „Aber

ſei dem wie ihm wolle, fährt er S. 57 fort, ſoviel iſt ausgemacht, daß ein innerer Zuſammenhang zwiſchen dem Biſchof Claudius und den Thalleuten in Piemont ſtattfindet, wenn auch dieſelben nicht in einem äußern Zuſammenhange ſtanden." Aber zuletzt muß ſich der Verfaſſer doch auch ausſprechen, wann denn dieſe opponirenden Elemente zu einer entſchieden und geſchloſſen auftretenden Sekte ſich zuſammengeſtaltet haben, und da er Waldus von Lyon nicht als den Stifter der geſammten Sekte gelten laſſen, ſondern ihr höheres Alter darthun will, und ferner kein entſchiedenes hiſtoriſches Datum die Frage außer allen Zweifel ſtellt, ſo iſt er zu einem haltloſen Schwanken hingedrängt. Auf S. 135 ſagt er: „Der Urſprung der in den Thälern von Piemont ſich findenden Sekte geht entſchieden auf den Anfang des XII. Jahrhunderts zurück." Da er aber dieſe Behauptung auf das Vorhandenſein waldenſiſcher Schriften ſtützt, deren Entſtehung er in den Anfang des XII. Jahrhunderts verlegt, ſo muß er doch der Sekte ein höheres Alter vindiciren, denn ſie wird nicht Schriften erzeugt haben, ehe ſie exiſtirt hat. Er verwickelt ſich aber noch in einen weitern Widerſpruch, da er die Sekte ſchon im Jahre 1020 eifrigen Proſelytismus treiben läßt. Um nämlich darzuthun, daß die „Thalleute den Schatz des reinen, lautern Evangeliums nicht für ſich allein behielten, ſondern mit allem Eifer auch in andern Orten und Gegenden auszubreiten ſuchten", führt er als Beweisſtelle an: Des l'an 1020, nous envoyons déjà des ministres ou Barbes à ce même Freyssinière, à l'Argentière et Vallouise. Dieſe Stelle iſt aus *Cinq lettres* par un Vaudois des Gautes Cisalp. 1784 den Anführungen Muſton's entnommen. Da aber

Hahn aus einer Schrift vom Jahre 1784 und aus Muſton, dem er ſelbſt Mangel an Kritik vorwirft, ein Beweismittel entnehmen kann, in welchem ſeine eigenen Angaben vom Alter der Sekte umgeſtoßen werden, ſo iſt unſchwer zu begreifen, wie es kommen konnte, daß er in dem Einen und ſelben Werke ſich ſelbſt widerſpricht. Es finden ſich aber noch weitere Widerſprüche in Betreff der Ausſcheidung der Sekte aus der Kirche. Er verlegt (S. 94) die Entſtehung der Schrift vom Antichriſt in die erſte Hälfte des XII. Jahrhunderts, denn darauf weiſe vor Allem der Umſtand hin, „daß nach ihr die Trennung von der Kirche kaum erſt ſtattgefunden habe.“ Letztlich aber will er dieſe Anſicht nicht mehr feſthalten, da er in der Vorrede zu ſeinem dritten Bande, Stuttgart 1850. S. X ſich alſo vernehmen läßt: „Ich glaube vielmehr, daß ſchon vorher (vor Waldus), durch Peter von Bruys († 1141), Heinrich von Lauſanne und andere Männer angeregt, an einzelnen Orten und ſo auch in den Thälern kleine Genoſſenſchaften ſich ſammelten, welche von der Kirche abweichende, aus dem Worte Gottes und wohl auch aus den Schriften der Kirchenväter begründete reinere Anſichten hatten und pflegten, ohne deßhalb noch in feindliche Berührung mit der Kirche zu treten ꝛc.“ Hiemit ſind alſo die früheren Anſichten in Betreff des Alters der Waldenſer in Piemont aufgegeben und ihr Entſtehen einige Jahrzehnte vor Waldus geſetzt. Hiemit aber fällt dann auch die Behauptung, daß das Buch vom Antichriſt, welches die offene Ausſcheidung der Sekte von der Kirche bekennt, aus der erſten Hälfte des XII. Jahrhunderts ſtamme, und Hahn zieht ſich ſelbſt den Boden für ſeine Hypotheſe vom vorwaldenſiſchen Urſprung

der Sekte unter den Füßen weg. Und hier iſt nun die Bemerkung zu machen, daß im erſten Augenblicke, da auch nur ein Anflug von Kritik in die neuwaldenſiſche Behandlung der Geſchichte dieſer Sekte eintritt, ſogleich ein Schwanken ſich zeigt, das vergebens nach einem feſten Halte ſich umſchaut. Hahn hat, wie ſchon aus dem Bisherigen hervorgeht, ſo wenig von Kritik gezeigt, als nur immer bei einem Geſchichtsſchreiber ſich denken läßt, und ſchon bei dieſem minimum von Kritik, das ihn nicht ganz den Fußtapfen der waldenſiſchen Geſchichtſchreiber ihrer Sekte folgen läßt, kommt er in eine völlig unhaltbare Lage, aus der er ſo lange ſich nicht herauslöſen kann, als er nicht entſchieden von dem neuwaldenſiſchen Standpunkte ſich losreißt.

Daſſelbe kritikloſe Weſen, das ſich Verlaſſenmüſſen auf Vermuthungen und grundloſe Hypotheſen, zeigt ſich auch im weitern Verlaufe ſeiner Darſtellung, von der wir zunächſt nur die Stellung und das Verhältniß ins Auge zu faſſen haben, das er den von ihm ſogenannten galliſchen Waldenſern zu den angeblichen piemonteſiſchen anweist. Es iſt ihm unzweifelhaft gewiß, daß der Name Vaudés, Vaudois, Vallenses, bedeute er Thalleute oder Waldleute, ſchon vor Petrus von Lyon vorhanden war. Deßwegen iſt nicht zu bezweifeln, daß der Name Valdus, Valdenſis, Valdiſius die Gemeinſchaft Peters mit den Thalleuten in Piemont bedeutet und er durch denſelben als Einer von den Thalleuten bezeichnet werden ſoll. Eben daher iſt es auch nicht wahrſcheinlich[1]), daß

1) Oben aber haben wir geſehen, daß Hahn zwei verſchiedene Brennpunkte annimmt, aus denen die Oppoſition gegen die Kirche hervorgegangen iſt.

ſeine Oppoſition eine unabhängige geweſen iſt, ſondern es iſt wahrſcheinlicher, daß er ſchon früher in inniger Verbindung mit den Waldenſern in Piemont ſtand, woraus auch ſein Verlangen, die Evangelien kennen zu lernen, ſich erklärt, und daß die äußern Umſtände nur dazu beitrugen, daß er ſich entſchloß, die Lehre der Thalleute, die ſich ihm durch die ihm zuvor unzugänglich geweſene Ueberſetzung des Wortes Gottes und der Schriften der Väter als die richtige bewährte, zu der ſeinigen zu machen, ſich öffentlich zu derſelben zu bekennen und ſie nach Kräften weiter zu verbreiten, wozu er in Lyon ein wohl zubereitetes Feld antraf. Seine Handelsgeſchäfte, ſagt Muſton, mögen ihn in unſere Gegenden geführt haben. Da wurde er von der reineren Lehre, der ſein Herz ſchon zuvor geneigt war, durchdrungen, was beſtätigt wird durch die Gewohnheit der Thalleute, ſelbſt ihre Käufe und Verkäufe zu Geſprächen über das Wort Gottes zu benutzen. Als er, zurückgekehrt in den Schooß ſeiner Familie, oft von den Thalleuten redete, mag man ihm den Namen Waldus zum Spott gegeben haben, und als er nachher Zeuge von dem plötzlichen Tode eines ſeiner Freunde wurde, faßte er den plötzlichen Entſchluß, um des Evangeliums willen Alles zu verlaſſen. Für dieſe Anſicht, ſchließt Muſton, ſpricht die Wahrſcheinlichkeit, aber wir haben dafür keine poſitiven Beweiſe.“ Obwohl nun Hahn bemerkt, daß uns an dieſer Wahrſcheinlichkeit genügen könne, ſo will er doch Gründe anführen, welche der Erklärung, die in dem Vorhergehenden über das Verhältniß Peters von Lyon zu den Thalleuten gegeben wurde, zur Beſtätigung dienen. Dieſe Gründe ſind folgende drei: 1) die vielfach beglaubigte Thatſache, daß die Häreſien

von Italien aus ſich in andere Länder, ſo auch nach Gallien verbreitet haben; 2) der Eifer der Thalleute, den Schatz des reinen lautern Evangeliums nicht für ſich allein zu behalten, ſondern auch an andern Orten ihn zu verbreiten, und 3) die Lehre der galliſchen Waldenſer, welche in ihren Grundzügen zwar dieſelbe ſei, wie die der Thalleute in Piemont, die ſich aber doch nach allen Anzeigen als abgeleitet und jünger charakteriſire, da die galliſchen Waldenſer eine viel ausgebildetere Dogmatik beſitzen. Letztere Behauptung hindert Hahn nicht, zwei Seiten weiter unten zu ſagen, es ſei unzweifelhaft, daß der von Peter von Lyon geſtiftete, mehr auf das Praktiſche gerichtete Verein anfangs in keinem beſtimmten Gegenſatze gegen die Kirchenlehre getreten ſei, und daß wir uns ja nicht über die Tragweite dieſer Aufſtellung täuſchen mögen, führt er S. 367 nach dem Liber Sententiarum Inquisitionis Tholosanae an, daß bei den Valdenses, auch pauperes oder fratres de Lugdeno genannt, die Häreſie nicht ſowohl im Widerſpruche gegen die Mehrzahl der Dogmen der herrſchenden Kirche beſtand, ſondern daß ſich ihre Abweichung mehr auf ihre Oppoſition gegen die römiſche Kirche überhaupt, als eine verderbte, ſowie darauf geſtützt habe, daß ſie bei eigenthümlichen Gebräuchen und Einrichtungen eine ſtrengere Moral aufgeſtellt haben. Nun iſt dieſer liber sententiarum Inquisitionis Tholosanae aus dem XIV. Jahrhundert, und dazumal ſollen nach Hahn die galliſchen Waldenſer mehr gegen die römiſche Kirche überhaupt im Widerſpruch geweſen ſein und zwei Jahrhunderte früher haben ſie eine viel ausgebildetere Dogmatik beſeſſen als die ſogenannten piemonteſiſchen Waldenſer, die im XI. Jahrhundert bereits das reine und lautere Evangelium

im Beſitz gehabt haben ſollten. Nicht beſſer ſteht es mit den zwei andern Gründen. Sie ſind aus dem kritikloſen Muſton genommen, Nr. 1 ſteht mit der ganzen Geſchichte im Widerſpruch und Nr. 2 iſt völlig bedeutungslos. Es reducirt ſich mithin die ganze angebliche Begründung auf die Muſton nachgeſprochenen Vermuthungen und Wahrſcheinlichkeiten, wo der Lyoner Waldus zu einem Kaufmann gemacht wird, wahrſcheinlich in Handelsverbindungen mit den Thalleuten ſteht, in ſeiner Familie viel von dieſen geſprochen haben wird und deßhalb den Namen Waldus erhalten hat. Da iſt es von den alten Waldenſergeſchichtſchreibern doch conſequenter geweſen, den Apoſtel Paulus wahrſcheinlich zu den Thalleuten kommen und eine pauliniſche Kirche bei ihnen als Gegenſatz zu der petriniſchen in Rom gründen zu laſſen.

Hiemit aber iſt der zweifache Zweck, den wir uns bei Darſtellung dieſer neuwaldenſiſchen Anſicht geſetzt haben, erreicht, ſie ſelbſt iſt dargelegt und ihre Vertreter haben ſich durch ihre eigene Aufſtellung und deren Begründung hinlänglich charakteriſirt. Wahrlich wenn Hahn, der es wagen kann uns zu ſagen, er habe die Gründe, welche für die Abſtammung der Waldenſer von Waldus von Lyon vorgebracht werden, einer gewiſſenhaften Prüfung unterworfen [1]), auf den erſten Gang in ſolcher Haltloſigkeit und

1) S. die Vorrede zu ſeinem Buche. Dieckhoff gibt auf S. 152 ſeines Buches über die Waldenſer im Mittelalter folgende Probe von dieſer Gewiſſenhaftigkeit und Genauigkeit Hahn's: „So führt Hahn (S. 144 f.), dem kritikloſeſten der waldenſiſchen Geſchichtſchreiber blindlings folgend, und nicht einmal aus den Quellen ſelbſt, ſondern nach Leger's verſtümmelnder Ueberſetzung überſetzend, zur Inhaltsangabe der Lehre der Thalleute das Zeugniß an, welches Aeneas Sylvius in ſeiner Historia Bohemica über die Lehre der Tabo-

Schwäche ſich darſtellt, und wenn er unter allen waldenſiſchen Geſchichtſchreibern, welche die neuwaldenſiſche Anſicht vertreten, derjenige iſt, der noch am meiſten den Forderungen entſpricht, die an einen Geſchichtsforſcher zu machen ſind, ſo muß die Richtigkeit und Wahrheit der von ihm und von ihnen vertretenen Sache mehr als zweifelhaft erſcheinen. Ehe wir aber die in einzelnen vorläufigen Bemerkungen begonnene Kritik der neu-waldenſiſchen Anſicht weiter führen und ihre durch Dieckhoff und Herzog für immer abgeſchloſſene Widerlegung darlegen, ſoll hier noch eine Stelle aus Hahn Platz finden, welche als das letzte Wort der Neu-Waldenſer gelten kann, es iſt das Reſultat, auf dem die neu-waldenſiſche Geſchichtſchreibung durch Hahn angelangt iſt. „Es ergibt ſich aus dem Bisherigen (ſagt er S. 253) als Reſultat, daß eine ſchon vorher in den Thälern von Piemont verbreitet geweſene bibelgläubige Häreſie, deren Anhänger den Namen Vaudés oder Thalleute führten, in Folge der plötzlichen, durch nähere Kenntniß des göttlichen Wortes und den ſchnellen Tod eines Freundes bewirkte Bekehrung eines reichen Bürgers in Lyon, Namens Petrus, auch in Gallien feſten Fuß faßte, und daß der genannte Petrus von Lyon neben der Entgegenſetzung gegen das Verderben des Klerus, die Verbreitung und die Predigt des Wortes Gottes durch jedes lebendige Glied am Leibe Chriſti ſich angelegen ſein ließ, auf einen heiligen und reinen Wandel und auf Verachtung der Welt und ihrer Güter drang und den großen Nutzen

---

riten gibt. Hahn führt dieſes Zeugniß an, ohne auch nur zu erwähnen, daß es ſich hier um die Taboriten handelt, während doch ſelbſt Leger nicht unterläßt zu bemerken, daß von den Waldenſern Böhmens die Rede iſt u. ſ. w.“

der freiwilligen Armuth um Chriſti willen und nach dem Beiſpiele der Apoſtel ſehr hervorhob. Daß er ſeinen Beinamen Valdiſtus, Valdenſis von ſeiner Geiſtesgemeinſchaft mit den Thalleuten in Piemont erhielt, iſt wahrſcheinlich, ſowie wenigſtens nichts gegen die Annahme der Vermuthung ſtreitet, daß die Bekehrung Peters und die Stiftung der neuen Sekte ihre Anregung von Piemont aus erhalten habe." —

Wenn nun die hiſtoriſche Begründung, welche die Vertreter der neu-waldenſiſchen Anſicht für ihre Sache verſucht haben, als eine ſo ſchwache und abenteuerliche ſich erweiſt, daß man ſich nur wundern muß, wie ein verſtändiger Mann ſie im Ernſte zu vertreten wagen kann, ſo haben wir jetzt des Hauptſtützpunktes zu gedenken, auf welchem ſie ihre Theorie aufbauen. Dieſer beſteht in einer Reihe von Schriften, welche zum großen Theil in der erſten Hälfte des XII. Jahrhunderts entſtanden ſein ſollen und den waldenſiſchen Lehrbegriff ſo darſtellen, daß er nicht etwa bloß als ein Keim erſcheint, aus dem die reformatoriſche Lehre des XVI. Jahrhunderts als ſeine Blüthe ſich erſchloſſen hat, ſondern der dieſe ganze ſpätere Entwicklung der Proteſtation gegen die katholiſche Lehre in ſolcher Vollſtändigkeit und Ausbildung bereits enthält, daß die waldenſiſche Behauptung nun kein Wagniß mehr iſt, ihre Kirchen ſeien die Mütter aller reformirten Kirchen, und die Reformatoren des XVI. Jahrhunderts haben ihr Licht an der Lampe der alten Waldenſerkirchen angezündet. Die Folgerung der Waldenſer aus dieſer Literatur iſt einfach dieſe. Wenn zu Anfang des XII. Jahrhunderts unſere Sekte ſchon eine ſolche gereifte Entwicklung zeigt, daß ſie dieſen Reichthum von Literatur in ihrem Schooße erzeugt

hat, ſo muß ſie um einen großen Zeitraum weiter hinaufgerückt werden, und weiter —: wenn der Inhalt dieſer Literatur ausweist, daß wir dazumal das reine, lautere Gotteswort im Beſitze gehabt haben, ſo nennen wir uns mit Recht die apoſtoliſche Kirche, welche niemals an den Irrthümern der römiſchen Theil genommen hat, und unſer Alter muß bis zu dem Zeitraum hinaufgerückt werden, wo ſich in der römiſchen Kirche die von uns angefochtenen Irrthümer feſtgeſetzt haben.

In der That, wenn dieſe Schriften ächt ſind, ſo haben die Waldenſer ein Bollwerk aufgeführt, gegen das die mittelalterlichen Berichte, welche von der Sekte ganz Anderes ausſagen, einen harten Stand haben.

Dieſe Waldenſer-Schriften waren durch das ganze Mittelalter hindurch völlig unbekannt, es findet ſich von ihnen keine Spur in irgend einem die Waldenſer-Sekte berührenden Berichte. Auch die Waldenſer ſelbſt haben vor dem XVI. Jahrhundert nie und nirgends einen Gebrauch von dieſen Schriften gemacht, kein Waldenſer hat bei den Verhören der Inquiſition auf ſie ſich berufen, oder ſie auch nur genannt. Erſt von der Zeit, da die Waldenſer mit der Reformation in Verbindung getreten ſind, iſt uns eine Kunde von ihnen geworden. Perrin benützt ſie in ſeinem Geſchichtswerke, Leger hat ſie vermehrt, und ſeitdem berufen ſich alle Waldenſer auf ſie. Dieſelben ſind theils Lehrgedichte, theils proſaiſche Stücke, theils erbaulichen, homiletiſchen, moraliſchen und dogmatiſchen Inhaltes.

Das älteſte Stück dieſer Literatur iſt die *Nobla Leyczon*, es trägt die Jahreszahl 1100. Es kommt hier bereits der Name Waldenſer Vaudés vor. „Die Aechtheit

dieſes Gedichtes, ſagt Hahn a. a. O. S. 65, ſomit auch die Jahreszahl 1100, welche daſſelbe trägt, kann nicht bezweifelt werden." In die zweite Reihe ſetzt Hahn das „Glaubensbekenntniß von 1120" und den „Katechismus von 1100", N.B. „die allerdings, wo nicht alle, doch wenigſtens einzelne Spuren einer dogmatiſch-polemiſchen Entwicklung der Lehre tragen und wohl etwas ſpätern Urſprungs ſind." „In die dritte Reihe (Hahn a. a. O. S. 69) möchte die intereſſante Schrift über den Antichriſt mit der Jahreszahl von 1120 gehören, ſowie die damit verbundenen Schriften über das Fegefeuer 1126 und die Anrufung der Heiligen und die Sakramente 1120." Die andern von den Waldenſern angeführten Schriften können wir für jetzt füglich übergehen.

Der Umſtand, daß die Kunde von dieſer Literatur erſt ſo ſpät in die Geſchichte eintritt, der weitere, daß ſie neben katholiſchen Anſchauungen auch die reformatoriſche Lehre des XVI. Jahrhunderts enthält und letztere mit Vehemenz vertritt, der weitere, daß ſie gerade in dem Zeitpunkte bekannt wurde, wo die Reformation in den Waldenſerthälern vollzogen wurde, endlich aber die verſchiedenen Berichte gerade über die Vollziehung der Reformation bei den Waldenſern hätte doch wohl die Geſchichtſchreiber gegen dieſe Literatur vorſichtig machen ſollen. Sehen wir aber von den waldenſiſchen Geſchichtſchreibern ab, denen Kritik eine terra plane incognita iſt und die ein außerordentliches Intereſſe daran hatten, daß dieſe Literatur als ein unantaſtbares Heiligthum ihrer Sekte verbleibe, ſo hätte doch wenigſtens an Hahn die Erwartung geſtellt werden dürfen, daß er gewiſſenhaft 1) dieſe Literatur, ihre Aechtheit und

ihr Alter erforſche. Es lag ihm dies um ſo mehr nahe, als er in Genf ſich Handſchriften verfertigen ließ, welche die in ältern Drucken enthaltenen Recenſionen theilweiſe berichtigen und vervollſtändigen, und als er, wie wir oben mit ſeinen eigenen Worten bemerkt haben, die waldenſiſche Glaubwürdigkeit doch ſchon durchbrochen hat, indem er bei dem „Glaubensbekenntniß von 1120" und „dem Katechismus von 1100" die von den Waldenſern behaupteten Jahrzahlen nicht vollſtändig gelten läßt und ſeine Vermuthung nicht unterdrücken kann, es möchten dieſe Schriften trotz der ihnen aufgedruckten Jahrzahlen wohl etwas ſpätern Urſprungs ſein. Schon dieſe Vermuthung, welche durch kritiſche Vorgänger ihm aufgedrungen worden und durchaus berechtigt iſt, hätte ihn aber 2) veranlaſſen ſollen, die Glaubwürdigkeit der mittelalterlichen Berichte zu unterſuchen. Denn wenn dieſe durchaus feſtbegründet erfunden wird, ſo muß hieraus für den Geſchichtsforſcher die zwingende Nothwendigkeit erwachſen, die denſelben gegenüberſtehende Literatur der Waldenſer in ſo lange und ſo weit dahingeſtellt ſein zu laſſen, bis die Glaubwürdigkeit der mittelalterlichen Berichte erſchüttert und für immer beſeitigt iſt. Dieſe haben die Präſumtion der Wahrheit für ſich und es muß die Einrede bewieſen werden. Statt deſſen aber geht er nicht nur mit auffallender Eile, wie ihm ſchon Herzog in ſeiner vernichtenden Kritik bemerkt hat, über dieſelben weg und vermengt ſie durchaus, indem er einen Bericht aus dem XV. Jahrhundert gerade ſo behandelt, wie den der Zeitgenoſſen des Waldus, und auf der andern Seite hat er es auch unterlaſſen, die Kritik der waldenſiſchen Schriften zu erſchöpfen. Es hat alſo die gegen die Glaubwürdigkeit der mittelalterlichen Berichte

von Seiten der Waldenſer mittelſt Anführung und Analyſe der in die erſte Hälfte des XII. Jahrhunderts verwieſenen Waldenſer-Literatur vorgebrachte Einrede vor der Hand noch keine weitere Bedeutung erlangt, als die einer aufgeſtellten aber noch nicht bewieſenen Behauptung. Wenn nun aber die Glaubwürdigkeit der mittelalterlichen Berichte als unzweifelhaft gewiß hingeſtellt werden kann, ſo darf die Waldenſer-Literatur in ſolange keine Inſtanz gegen ſie bilden, als nicht ſie ſelbſt ihr hohes Alter und die urſprüngliche Aechtheit ihres Inhaltes erſtritten hat. Dieſen Weg hätte man längſt gehen ſollen, man hat ihn von Seiten der Waldenſer und ihrer Freunde nicht betreten, und das muß uns in unſerer Anſicht befeſtigen, daß man nicht die objektive hiſtoriſche Wahrheit, ſondern den Beweis für eine Tendenz geſucht hat. Und da die neueſten, unzweifelhaft ſicher gegründeten Reſultate einer ſtrengen Unterſuchung der Waldenſer-Literatur dieſe vollſtändig vernichtet haben, ſo iſt auf's Evidenteſte das Tendenziöſe der waldenſiſchen Geſchichtsdarſtellung für alle Zeiten enthüllt.

Sieht man die katholiſchen Berichte des Mittelalters über die Waldenſer näher an, ſo ergibt ſich auf den erſten Blick, daß ſie in hohem Grade geeignet ſind, die Wahrheit zu ſagen. Wer ſind ſie? Schon d'Argentré hat in ſeinem ausgezeichneten Werke: Collectio Judiciorum de novis Erroribus, I. Theil, S. 81 ff. dieſelben in ihrer chronologiſchen Aufeinanderfolge zuſammengeſtellt, und Dieckhoff hat in ſeinem oben angeführten Buche dieſelbe Zuſammenſtellung mit ganz geringer Abänderung adoptirt. Und nach ihm zerfallen ſie nun in drei Klaſſen:

I. In Berichte, welche die erſte Periode der Wal-

denſergeſchichte umfaſſen und in ihr ſelbſt entſtanden ſind Hieher gehören folgende:

1) Die Exkommunikationsbulle des Papſtes Lucius III. vom Jahre 1181. 2) Das Edikt des Königs Alphons von Arragonien vom Jahre 1194. 3) Das IV. Lateranconcil im 3ten Kapitel ſeiner Beſchlüſſe. 4) Einige Briefe des Papſtes Innocenz III. 5) Die Schrift des Alanus de Inſulis gegen die Häretiker, die, vor 1202 verfaßt, in ihrem III. Buche gegen die Waldenſer gerichtet iſt. 6) Die Schrift des Bernhard von Fonteaude, die wahrſcheinlich vor 1200 geſchrieben wurde. 7) Eberhard von Bethune, wegen des 25ſten Kapitels ſeines Liber antihaeresis 8) Der Bericht des Walter Mapes. 9) Petrus von Vaur-Cernay mit ſeiner Geſchichte der Albigenſer, und 10) das Chronikon Urspergense, ſo weit darin nicht der Chroniſt ſelber redet, ſondern ältere Nachrichten über die Vorgänge mit den Armen von Lyon in Rom a 1210 in ſein Chronikon verflochten hat (Dieckhoff a. a. O. S. 157).

Die II. Klaſſe umfaßt nach Dieckhoff jene Berichte, welche nach dem Jahre 1215 entſtanden, die Sekte in ihrer weitern Ausbildung, zu der ſie durch die Beſchlüſſe des IV. Lateran-Concils hingedrängt worden war, behandeln und bis über die Mitte des XIII. Jahrhunderts hinausreichen. Sie ſind:

11) die Urſperger Chronik, ſo weit darin der Chroniſt ſelber redet, 12) Stephanus de Borbone in ſeiner Schrift de septem donis Spiritus sancti, 13) die ächte Summa des Raynerius, und 14) Moneta aus Cremona.

Die III. Klaſſe iſt für unſern Zweck nicht mehr von gar großer Wichtigkeit, weil ſie der Entſtehung der Sekte faſt um ein Jahrhundert und darüber ferne ſteht. Weil

die ihr zugehörigen Stücke aber für die Kenntniß der Entwicklung der Sekte von großem Intereſſe ſind, ſo mögen ſie hier auch noch genannt werden.

15) Yvonetus aus dem Ende des XIII. Jahrhunderts, 16) die unter Gregor X. gebrauchte Abſchwörungsformel von der Sekte, 17) die Protokolle und Urtheile der Inquiſition von Toulouſe aus den Jahren 1307—1327, 18) das von Röhrich herausgegebene Protokoll über die Winkeler in Straßburg im Jahre 1400.

Ohne daß wir es nun für nöthig erachten (weil es uns zu weit führen würde), eine Darſtellung der Lebensverhältniſſe der Verfaſſer der oben angeführten Schriften, ſo weit dieſes möglich iſt, zu geben, ſo leuchtet ein, daß ein Theil derſelben bis zu Waldus von Lyon hinaufreicht. Sie ſind zum Theile Zeitgenoſſen und nahmen ihre Notizen in den Gegenden auf, welche die Waldenſer bewohnten. Sie ſtanden im Verkehr mit ihnen, hatten Religionsgeſpräche mit Waldenſern und waren alſo ganz in der Lage, die Lehren der Sekten zu kennen. Stephanus de Borbone, ein Dominikaner, wenn er auch ſeine Schrift, in welcher er ihre Irrthümer zu widerlegen ſich angelegen ſein läßt, erſt in der zweiten Hälfte des XIII. Jahrhunderts geſchrieben haben ſollte, worüber geſtritten wird, befand ſich doch 1223 in Lyon und kannte die beiden Geiſtlichen perſönlich, welche dem Waldus die heiligen Schriften und die Stellen aus den Schriften der Väter und Heiligen abſchrieben und überſetzten. „Incepit autem illa secta per hunc modum, secundum quod ego a pluribus, qui priores eorum viderunt, audivi, et a sacerdote illo, qui satis honoratus erat et dives in civitate Lugdunensi, et amicus fratrum nostrorum, qui dictus fuit Bernardus Ydros, qui

cum esset juvenis et Scriptor, scripsit dicto Waldensi priores libros pro pecunia in Romano, quos ipsi habuerunt, transferente et dictante ei quodam Grammatico, dicto Stephano de Ansa, qui postea Beneficiatus in Ecclesia majore Lugdunensi promotus est in sacerdotem, et de solario domus, quam aedificabat, corruens morte subita vitam finivit, quem ego vidi saepe.“ Muß mithin dem Stephanus de Borbone und den andern Schriftſtellern, die noch vor ihm, alſo noch vor 1220, ihre Aufzeichnungen machten, die Auktorität eines Augenzeugen und zwar eines unterrichteten zukommen, ſo iſt daſſelbe zu ſagen in Betreff der andern Reihe von Berichten. Dieſe ſind amtliche Aktenſtücke, denen eine genaue Inſtruktion vorausgehen mußte, ehe ſie erlaſſen werden konnten. Das muß Jeder zugeſtehen, welcher weiß und anerkennt, daß die Kirche gegen Häretiker nicht überſtürzend, ſondern vorſichtig, prüfend und nach reiflicher Erwägung auftritt. Es kann alſo dieſen Berichten eine genaue Kenntniß deſſen, was ſie vorbringen, nicht abgeſprochen werden.

Allein das läßt ein Theil der Gegner dieſer mittelalterlichen Berichte auch gelten und erhebt nun dieſe Einwendung, daß ſie bloß die ſogenannten galliſchen Waldenſer im Auge haben, den Waldus von Lyon und ſeinen Anhang. Und es wird geſagt, daß ſie von den piemonteſiſchen Thalleuten, dieſen ältern Waldenſern, keine Kenntniß haben.

Hiegegen iſt nun vor Allem zu bemerken, daß ſie die Entſtehung der Sekte in Lyon auf eine Art beſchreiben, welche deutlich darthut, daß ſie eine detaillirte Kenntniß davon hatten, wie dieſelbe ſich bildete. Wäre nun Waldus in ſeiner Sektenbildung von den Thalleuten in

Piemont abhängig geweſen, ſo hätten ſie das wiſſen müſſen, und hätten ſie es gewußt, ſo hätten ſie nicht unterlaſſen, davon zu reden. Wenn man dieſe mittelalterlichen Berichte ſo gerne als den Waldenſern feindſelig darſtellt, nun ſo muß doch auch angenommen werden, daß es höchſt intereſſant für ſie geweſen wäre, einen Zuſammenhang des Waldus mit Ketzern in Piemont aufzuſtellen. Wenn ſie dem Waldus und ſeiner Sache feindſelig geſinnt waren, ſo mußten ſie ein Intereſſe daran haben, ſeine Ketzerei nach allen ihren Spuren zu verfolgen, und den Waldus als einen Erzketzer darzuſtellen, der mit Andern in Verbindung ſtehe, um die Säulen der Kirche umzuſtürzen. Und iſt es denkbar, daß ſie dann hievon geſchwiegen hätten, oder iſt es nicht abſurd und lächerlich, daß ſie keine Kunde von den piemonteſiſchen Waldenſern ſollten erhalten haben, wenn dieſe exiſtirt hätten? Man ſagt waldenſiſcherſeits: Waldus, Waldiſius, Waldenſis ſei kein Eigenname, ſondern ein Uebername geweſen, den das Volk dem Peter von Lyon wegen ſeiner Verbindung mit den Waldenſern in Piemont gegeben habe. Den Namen Peter trägt Waldus erſt ſeit dem XV. Jahrhundert, Pillichdorf iſt unſers Wiſſens der Erſte geweſen, der ihm denſelben beigelegt hat. Aber es kommt uns hier darauf an, Akt von der Annahme der Waldenſer zu nehmen, das Volk habe den Namen Waldus als einen Uebernamen aufgebracht. Alſo mußte das Volk in Lyon um die Waldenſer in Piemont wiſſen, da es nach ihnen um die Verbindung des Waldus mit denſelben wußte — und die genannten Schriftſteller und amtlichen Aktenſtücke ſollten ſchlechterdings keine Kenntniß um dieſelben gehabt haben? Bekanntlich hat Erzbiſchof Johannes von Lyon den Waldus und ſeinen Anhang ex-

communicirt. Hahn vermuthet, dieſer Kirchenfürſt ſei zu dieſem Schritte wohl deßwegen gekommen, weil auch er von der Verbindung des Waldus mit den piemonteſiſchen Ketzern Kenntniß gehabt habe. Erzbiſchof Johann von Lyon weiß alſo von Waldenſern in Piemont, und ein päpſtliches Dekret weiß nichts von ihnen, und Schriftſteller, die in Lyon gelebt und ihre Schriften zur Vertheidigung der Kirche gegen die Ketzer geſchrieben haben, ſie wiſſen nichts davon! Die Waldenſer ſollen 60, 70 und 80 Jahre vor Waldus einen ſo großen Reichthum von Literatur erzeugt haben, wie er uns von den Waldenſern geſchildert wird. Bei G. Morel in ſeinem Berichte an Decolampadius kommt die Nachricht vor, daß jene, welche man unter den Hirten und Bauern zu Barben auserwählte, erſt das Leſen lernen mußten, (und wenn ſie auch weiteren Unterricht erhielten, wie anderwärts berichtet wird); was werden dieſe Leute dann, die in ihrem 25ſten, 30ſten und höheren Alter erſt das Leſen lernten, noch für die Literatur geleiſtet haben? Es iſt bekannt, daß überdieß die Barben ihre meiſte Zeit auf Handarbeit verwenden mußten! Alſo was konnte für die Literatur geſchehen? Wer hat dieſe Fülle von Schriften verfaßt? Die Laien doch nicht? Dieſe waren ja nach demſelben Berichte Morel's ganz ungelehrte Leute. Und geſetzt, es ſeien dieſe Schriften wirklich im XII. oder Ende des XI. Jahrhunderts in den piemonteſiſchen Waldthälern entſtanden, ſo mußte ja doch auch aus dieſer Zeit und dieſem Lande eine anderweitige Blüthe der Literatur bekannt ſein. Wir können aber nirgends etwas davon erfahren. Es wird nicht einmal ein waldenſiſcher Schriftſtellername genannt. Ja, iſt es denn denkbar, daß auch nur von

dieſen waldenſiſchen Confeſſionsſchriften gar nichts den Zeitgenoſſen bekannt geworden wäre? Die Biſchöfe und Päpſte und die eifrigen Vertheidiger der Kirche gegen jeden häretiſchen Irrthum ſollten nichts davon erfahren haben?! Und doch wird von den Waldenſern gerühmt, daß ihre alten Vorfahren in jenen Thälern ſo gar eifrig in der Verbreitung ihrer Lehre geweſen ſeien! In dieſer Proſelytenmacherei ſind ſie dann niemals an den unrechten Mann gekommen, und Jeder, dem ſie ihre Lehre vortrugen, hat ſie geheim gehalten, und Jahrhunderte lang konnte ſie exiſtiren, wachſen und über die piemonteſiſchen Berge hinaus ſich ausbreiten, ohne daß eine Kunde davon zu den Ohren der geiſtlichen Obrigkeit gedrungen iſt!! Wir machen namentlich aufmerkſam auf die Schrift vom Antichriſt, wo eine ſo entſchiedene Sprache vom Austritt aus der römiſchen Kirche geführt wird, daß dieſe Art von Entwickelung einer Sekte nie und nimmer verborgen bleiben konnte.

Es iſt oben ſchon bemerkt worden und auch Monaſtier hat auf ſeinem Standpunkte volles Recht, dieſe Bemerkung zu machen, daß dieſer Reichthum an Literatur zu Anfang des XII. Jahrhunderts einen blühenden Zuſtand der Sekte in jener Zeit vorausſetze, welcher blühende Zuſtand hinwieder eine ganze Reihe von Entwickelungen zu ſeiner Vorausſetzung habe. Das iſt wahr in theoria, aber für dieſe Entwickelungsreihe vor dem XII. Jahrhundert und für den blühenden Zuſtand zu Anfang deſſelben iſt nirgends ein hiſtoriſcher Beleg aufzufinden. Es weiß Niemand etwas davon, alſo kann die Waldenſerſekte in Piemont vor dem XII. Jahrhundert nicht exiſtirt und zu Anfang deſſelben nicht geblüht haben. Hier iſt der Satz ganz

wahr: quod non est in scriptis, non est in mundo. Dieſer blühende Zuſtand der Literatur ſetzt wiſſenſchaftliche Bildung voraus. Dieſe verlangt Schulen. Und von Schulen und dem waldenſiſchen Unterrichte hochgelehrter Meiſter in den Waldenſerthälern ſollte nichts, gar nichts in Turin beim Erzbiſchofe bekannt geworden ſein?

Im Gegentheile findet ſich in der ganzen Geſchichte der zum heutigen Piemont gehörenden Diözeſen, in welchen die ſogenannten Waldenſerthäler liegen, vor dem Ende des XII. und dem Anfange des XIII. Jahrhunderts auch nicht eine Spur von jenen häretiſchen Elementen, wie ſie die ſogenannten Thalleute dargeſtellt haben ſollten. Die einzige Notiz, auf die wir geſtoßen ſind, bezieht ſich auf einen feindſeligen Einfall der Waldenſer zur Zeit, da Arduinus auf dem erzbiſchöflichen Stuhle von Turin ſaß, was zwiſchen den Jahren von 1188 bis kurz nach 1206 der Fall war. Aus dieſer Zeit wird berichtet, daß die aus Lyon vertriebenen Waldenſer die Thäler um Pignerol ſammt dieſem ſelbſt bedroht haben. Weil nun die Benediktinermönche, denen dieſes Gebiet von den zwei Schweſtern Adelaid und Immilla geſchenkt worden war, ſich nicht getrauten, dem feindſeligen Einfalle der Waldenſer hinlänglichen Widerſtand entgegenzuſetzen, ſo traten ſie die Thäler ſammt Pignerol an den Grafen Thomas von Savoyen und ſeine Nachfolger unter gewiſſen Bedingungen ab. Die Waldenſer hatten bereits Porta (Porte) angegriffen, Thomas aber bezwang ſie im Thale Peroſa. Kurz zuvor war das Thal von Angrogne eben wegen dieſer Waldenſerzüge vom Delphinat aus beſetzt worden. Dieſe in Ughelli, Italia sacra, IV. Band, S. 1052 mitgetheilte Notiz leidet an keiner innern Unwahrſcheinlichkeit, und wir

haben keinen Grund, ihr zu mißtrauen. Dann aber geht aus ihr jedenfalls hervor, daß waldenſiſche Feindſeligkeiten vor dieſer Zeit in jenen Thälern nicht vorgekommen ſind. Der Berichterſtatter, der ſeiner eigenen Angabe zufolge ſeine Nachricht ex monumentis ejusdem Cenobii, deſſen Mönche ihr Beſitzthum an Land an den Grafen Thomas abgetreten und die in ihrem Archive die Abtretungsurkunde aufbewahrt hatten, geſchöpft hat, würde nicht geſagt haben, daß die aus Lyon vertriebenen Waldenſer dieſen Einfall gemacht haben, wenn das Kloſter und ſein Land von einheimiſchen Ketzern bedroht geweſen wäre. Hiegegen aber, daß die Waldenſer von Lyon aus ſchon in den 20 oder 30 erſten Jahren ihres Beſtandes bis nach Piemont ſich verbreitet haben ſollen, könnte Hahn den lächerlichen Einwand machen, den er ſchon gegen Herzog gemacht hat, um ſeine Hypotheſe vom unvordenklichen Beſtand der Waldenſer in Piemont aufs Neue zu ſtützen. Er ſagt in ſeiner Recenſion des Hahn'ſchen Programms (Studien und Kritiken 1850, S. 877): „Wie läßt es ſich erklären, daß die Waldenſer von Lyon aus nach Verfluß von kaum 28 Jahren ſich gerade in der Diözeſe von Turin ſich ſollten alſo feſtgeſetzt haben, daß Otto IV. ein Dekret gegen dieſelben im Jahre 1198 erlaſſen konnte?“ Zur Widerlegung deſſen aber hat nun Herzog erwidert[1]): „Fürwahr, ich begreife nicht, wie Dr. Hahn im Ernſte dies hat ſchreiben können. Wir wiſſen aufs Beſtimmteſte, daß um das Jahr 1190 eine Unterredung zwiſchen Katholiken und Waldenſern in Narbonne ſtattfand; im Jahre 1192 ſind ſie in der Diözeſe Toul,

1) Studien und Kritiken 1851. S. 953.

a. 1194 haben ſie ſich ſchon nach Arragonien ausgebreitet, wo auch ein Edikt gegen ſie erlaſſen wird, und nun ſoll es unerklärlich ſein, daß ſie im Jahre 1198 in die Lyon weit nähere Diözeſe von Turin bereits Eingang gefunden haben und daß ein Edikt gegen ſie erlaſſen wird? Es iſt ja gar nicht die Rede von eigentlichen Gemeinden, obſchon dieſes nicht unmöglich wäre, ſondern es handelt ſich bloß um einige Waldenſer, qui zizania seminant in genannter Diözeſe, und in einem Zeitraum von 28 Jahren ſoll das von Lyon aus nicht haben geſchehen können?" Daſſelbe können wir ſagen, wenn der von uns genannte in die Thäler von Pignerol, Peroſa und Angrogne gemachte Waldenſereinfall in Zweifel gezogen und etwa aus ihm ein Aufſtand angeblicher einheimiſcher Waldenſer gemacht werden wollte.

Man weiß vor dieſer Zeit von keinen Waldenſern in Piemont. Man weiß überhaupt nichts von Waldenſern vor Waldus. Es iſt aus der geſammten Literatur des Mittelalters kein Aktenſtück vorhanden, welches vor dem Jahre 1181 der Waldenſer gedenken würde. Iſt das richtig, ſo kann die Nobla Leyczon, welche den Namen der Waldenſer enthält, nicht aus dem Jahre 1100 ſein, oder wenn ſie, was für den Augenblick dahingeſtellt ſei, ſo alt iſt, ſo muß die Stelle, in welcher der Waldenſername genannt iſt, interpolirt ſein. Das hat Herzog ſehr gut den Waldenſern mit den Worten begreiflich zu machen geſucht: „Geſetzt, es finde ſich eine Schrift, worin geſchrieben ſteht: „„Wer Jeſum lieb hat und rechtſchaffen lebt, wird ein Pietiſt geſcholten"", ſo wird jeder Vernünftige ſogleich einſehen, daß ſie dem XVIII. Jahrhundert angehören muß, ob auch jene Schrift in der

älteſten deutſchen Sprache verfaßt wäre und die Jahreszahl 300 nach Chriſtus trüge, die Sache wird dadurch nicht im mindeſten geändert“ [1]).

Somit bildet die nobla Leyczon keine Inſtanz gegen die mittelalterlichen Berichte, wenn ſie vor 1181 keine Erwähnung vom Namen Waldenſer thun. Dieſes Aktenſtück von 1181 iſt ein Dekret Lucius III., in welchem die Waldenſer excommunicirt werden. Es iſt das erſte und älteſte, in welchem die Waldenſer vorkommen; ja es iſt noch wohl zu bemerken, daß in ihm noch nicht einmal der Name „Waldenſer“ genannt wird. Wir finden das ganz natürlich und ſich von ſelbſt verſtehend. Die Waldenſer nannten ſich Pauperes de Lugduno, Pauperes Spiritu, und bei Lebzeiten des Waldus nannten ſie ſich nicht Waldenſer, das hätte ihnen als eine Herabwürdigung erſcheinen müſſen. Aber der Name Pauperes de Lugduno, Pauperes Spiritu war ein Ehrenname, und mit dieſem ſind ſie zur Kenntniß des päpſtlichen Stuhles gekommen. Deßwegen nennt ſie auch Lucius noch nicht Waldenſer, ſondern ſo, wie ſie ſich ſelbſt nannten. „Ad abolendam diversarum haeresum pravitatem, quae in plerisque mundi partibus modernis coepit temporibus pullulare, vigor debet Ecclesiasticus excitari .... In primis ergo Chataros et Patharinos, *et eos, qui se Humiliatos vel Pauperes de Lugduno, falso nomine, mentiuntur*, Passagios, Josephinos, Arnoldistas, perpetuo decernimus anathemati, subjacere“ [2]). Iſt es nicht ſehr wahrſcheinlich, weil andern, ähnlichen Erſcheinungen ganz analog und deßhalb der Erfahrung

1) Studien und Kritiken 1851, S. 952.

2) Bei d'Argentré a. a. O. I., p. 82.

gemäß, daß zuerſt das gemeine Volk den Anhängern des Waldus den Namen Waldenſer ſchöpfte, während ſie ſelbſt ſich noch Pauperes de Lugduno nannten, und daß dieſer Name Pauperes de Lugduno, beſonders nachdem ein päpſtliches Dekret erklärt hatte, daß die Sekte ihn fälſchlicher Weiſe ſich zugeeignet habe, allmälig ganz abkam und dafür zumeiſt nur mehr von Waldenſern geredet wurde? So nennt ſie Ildephons von Arragonien im Jahre 1194 bereits in erſter Reihe „Waldenſer", die ſich ſonſt den Namen Pauperes de Lugduno beilegten. „Quapropter praecedentium nostrorum imitatores, et jure Canonibus obtemperantes, qui haereticos a conspectu Dei et catholicorum omnium abjectos, ubique damnandos atque persequendos censuerunt, *Waldenses* videlicet *sive Inzabbatatos*, qui alio nomine se vocant Pauperes de Lugduno, et omnes alios haereticos, quorum non est numerus, a Sancta Ecclesia anathematisatos, ab omni Regno nostro et potestativo, tanquam inimicos Crucis Christi, Christianaeque religionis violatores, et nostros et Regni publicos hostes exire ac fugere praecipimus" [1]). Dieſe Stelle dient obiger Behauptung zu weiterer Begründung. Es kommt neben dem Namen Waldenses und zwar durch ein sive mit ihm verbunden und ganz auf die gleiche Stufe mit ihm geſtellt der weitere Name Inzabbatati vor. Die ſonderbare, auffallende Tracht, das Verſchmähen der Schuhe und Tragen von Sandalen, und zwar das aus dem Grunde, den Apoſteln ähnlich zu ſein, mußte die ſpöttiſche Bemerkung des Volkes hervorrufen, und wie dieſes die Anhänger des Waldus aus dieſem Grunde Inzabbatati nannte, hat es

1) S. d'Argentré a. a. O. I. p. 83.

ſie auch Waldenſer genannt. Und je weiter die Sekte ſich verbreitete und je älter ſie wurde, deſto allgemeiner wurden ihre Glieder nurmehr Waldenſer genannt, ſo daß die übrigen von der eigenthümlichen Lehre ꝛc. der Sekte hergenommenen Namen Pauperes de Lugduno, Humiliati ꝛc. nur mehr in den Schriften ihren Platz fanden, in der Tradition und Geſchichte aber man nur mehr von Waldenſern wußte.

Wir haben hier auch eine Hypotheſe aufgeſtellt, fürchten aber nicht, dieſelben Vorwürfe deswegen erfahren zu müſſen, welche den Hypotheſen der Vertreter der neuwaldenſiſchen Anſicht mit ſo viel Recht gemacht werden. Das iſt überhaupt der große, bezeichnende Unterſchied zwiſchen den beiden Standpunkten, daß die Vertreter des neuwaldenſiſchen gar keinen ſichern Boden zum Aufbau ihrer Theorie unter ſich haben, und deßhalb das abenteuerlichſte Schwanken zwiſchen dieſer und jener Vermuthung, zwiſchen dieſer und jener Wahrſcheinlichkeit ſtattfinden muß, wogegen uns, ſobald die Glaubwürdigkeit der mittelalterlichen Berichte erforſcht wird, immer der ſicherſte Weg an ihrer Hand uns offen ſteht und mit Leichtigkeit überallhin Licht getragen werden kann. Schon dieſe einfache, ſich ſo leicht ergebende Thatſache hätte die Vertreter des jenſeitigen Standpunktes aufmerkſam machen ſollen.

Kommt nun aber vor dem Jahre 1181 (reſp. 1194 oder, wenn wir die Synodalſtatuten des Biſchofs Odo von Toul vom Jahre 1192 ins Auge faſſen, vor dieſem Jahre) der Name „Waldenſer" als Bezeichnung der Sekte der Pauperes de Lugduno nirgends vor, und läßt ſich durch poſitive Beweiſe darthun, daß weder in Piemont noch ſonſt in irgend einem Lande vor dieſen Zeiten Waldenſer

ſich finden, ſo iſt die Auktorität unſerer Berichte zunächſt in Betreff der Angabe des Alters und Urſprungs der Sekte anzuerkennen. Und da auch die Pauperes de Lugduno vor dem Dekrete Lucius III. nicht genannt werden, ſo ergibt ſich, daß es vorher, alſo vor Waldus von Lyon, weder Pauperes de Lugduno noch Waldenſer gegeben hat.

Kann nun aber, ſchließen wir weiter, mit ſo wenigen Mitteln, wie wir ſie aufgewendet haben, die Auktorität der mittelalterlichen Berichte über die Waldenſer über allen Zweifel ſicher geſtellt werden, und haben wir noch lange nicht alle Mittel und Wege erſchöpft, auf welchen die Kritik dieſer Berichte zu Ende geführt werden kann, ſo begreift es ſich ſchlechterdings nicht, wie man auf Grund der erſt ſeit dem XVI. und XVII. Jahrhundert bekannt gewordenen Waldenſer-Literatur nur ſo ohne Weiteres dieſe mittelalterlichen Auktoritäten umgehen konnte. Freilich, wenn man eine beſtimmte Abſicht dabei hatte, ſo erklärt ſich Alles leicht.

Man hätte auch folgenden Weg einſchlagen können. Man hätte nur die Waldenſer-Lehre, wie ſie ſich auf Grund der mittelalterlichen Berichte ergibt, zuſammenſtellen und ihr gegenüber den waldenſiſchen Lehrbegriff beſchreiben dürfen, wie er in der waldenſiſchen Literatur enthalten iſt, ſo hätte man finden müſſen: 1) daß hier einzelne der Zeit nach gleich alte Lehren ſich widerſprechen und ein einheitliches Syſtem aus ihnen zu gewinnen unmöglich iſt; 2) daß dieſer Lehrbegriff in der Entwickelung weder des XII., noch des XI., noch eines ältern Jahrhunderts ſchlechterdings keinen Platz findet weder in den piemonteſiſchen Waldthälern, noch im ſüdlichen Frankreich, noch in irgend einem Lande; daß aber 3) die von den mittel-

alterlichen Berichten dargeſtellte Waldenſer-Lehre ihre ganz naturgemäße Stelle in der ſüdfranzöſiſchen Ketzerfamilie des zu Ende gehenden XII. und des XIII. Jahrhunderts gewinnt.

Zu ſolchen und ähnlichen Unterſuchungen war den Vertretern der neu-waldenſiſchen Anſicht auch von Außen vielfache Gelegenheit geboten. Es fehlt vom XVII. Jahrhundert an bis auf den heutigen Tag nicht an mitunter ſehr lauten lebhaften Stimmen, welche die neu-waldenſiſche Anſicht angriffen. Statt daß man ſie aber widerlegt, oder ſich auch nur bemüßigt geſehen hätte, ihre vorgebrachten Einwürfe einer gewiſſenhaften Prüfung zu unterziehen, hat man es vorgezogen, die alten Behauptungen immer wieder vorzutragen und höchſtens in neuen Farbentönen ſchillern zu laſſen.

Die Reihe dieſer Gegner der neu-waldenſiſchen Anſicht eröffnet Boſſuet, der im XI. Buche ſeiner *Histoire des Variations des Eglises protestantes* in Tom. II. nach unſerer Ausgabe (Paris 1730) Nr. CXXVI—CXXX ſo gegründete Einwürfe auch gegen das prätendirte Alter einzelner von Perrin abgedruckter Schriften macht, daß es in der That Wunder nehmen muß, daß die Glaubwürdigkeit der Neu-Waldenſer nicht längſt erſchüttert und ihren angeblich alten Schriften nicht längſt die Maske abgezogen iſt. Aus der Zahl der deutſchen Schriftſteller älterer Zeit nennen wir J. C. Fueßlin, neue und unparteiiſche Kirchen- und Ketzerhiſtorie der mittleren Zeit, 1770—1774.

In neueſter Zeit aber iſt die Frage zum endlichen Abſchluſſe gelangt. Sehen wir von einzelnen in den letzten Jahrzehnten erſchienenen Abhandlungen und Unterſuchungen ab, welche den letzten entſcheidenden Schritt vorbereitet haben, ſo gebührt dem Licentiaten Dieckhoff

das Verdienſt, dieſen Schritt gethan zu haben. Wenn er auch die Frage nicht abgeſchloſſen hat, was ihm nicht möglich war, weil er keine Einſicht von den Handſchriften der Waldenſer-Literatur nehmen konnte, und was dem Herrn Dr. Herzog geſtattet war, weßwegen durch ihn die Frage zum letzten völligen Abſchluſſe gelangte, ſo hat doch Dieckhoff mit ſolcher Entſchiedenheit und überlegener Kraft dieſen Standpunkt der Kritik der waldenſiſchen Schriften geltend gemacht, daß er die neu-waldenſiſche Anſicht in ihren Fundamenten erſchüttert hat und ſein Nachfolger eigentlich nur mehr den letzten Schutt vom Boden der Waldenſer-Geſchichte wegzuräumen brauchte.

Dieckhoff hat erkannt und mit der ehrenwertheſten Offenheit anerkannt, daß die proteſtantiſche Geſchichtſchreibung durch ihren Vater Matthäus Flacius in eine ganz falſche Bahn geführt worden iſt. „Der Irrthum dieſer Auffaſſungsweiſe, durch welchen die Geſchichtsforſchung von vornherein von ihren wahren Aufgaben abgeführt werden mußte, beſteht darin, daß man die Geſchichte der proteſtantiſchen Sekten im Mittelalter einſeitig unter dem Geſichtspunkte des Zeugniſſes für die Wahrheit gegenüber dem römiſchen Irrthum betrachtete und darſtellte. Es mußten daher dieſe Auffaſſungen und Darſtellungen ſelbſt nothwendig einſeitige werden, durch welche der wahre hiſtoriſche Thatbeſtand weder nach ſeinem ganzen Umfang erſchöpft, noch in ſein rechtes Licht geſtellt wurde“ (S. 5). Es iſt das polemiſche und apologetiſche Intereſſe, das die proteſtantiſche Geſchichtſchreibung die mittelalterlichen Oppoſitionen gegen die Kirche in einem eigenthümlichen Lichte erſcheinen ließ; weil nicht die volle, unbefangene Hingabe an die objektive Wahrheit, nicht das reine Intereſſe an

der hiſtoriſchen Wahrheit die proteſtantiſche Geſchichtſchreibung beſeelte, hat ſie die mittelalterlichen Sektenkreiſe, die ſie immer mit Vorliebe behandelte, vollſtändig irrthümlich aufgefaßt und dargeſtellt. Wir vermögen nun freilich den Dieckhoff'ſchen Anſichten über das Verhältniß der mittelalterlichen opponirenden Elemente zur Kirche und zur Reformation nicht beizuſtimmen, brauchen das auch an dieſem Orte nicht zu erörtern, da es ſich hier lediglich um den Standpunkt handelt, den er den vor-reformatoriſchen Sekten gegenüber einnimmt. Und da er bemerkt, daß die proteſtantiſche Geſchichtsforſchung darauf ausgehen müſſe, „das eigenthümliche Verhältniß beſtimmt zu erkennen, in welchem eine jede derſelben zur Entwickelung des chriſtlichen Lebens in der Kirche ſteht", ſo hat er doch, da er das chriſtliche Leben nicht bloß bei der Reformation des XVI. Jahrhunderts, ſondern auch, wenngleich nur theilweiſe, bei der Kirche findet, hiedurch aus der Befangenheit des proteſtantiſchen Standpunktes heraus den großen Sprung auf einen Boden gethan, der ihm eine objektive Betrachtungsweiſe ermöglicht.

Was nun näherhin ſeine Behandlung der Waldenſer-Frage betrifft, ſo ſtellt er die zwei Reihen von Zeugniſſen einander gegenüber, die katholiſchen und die neu-waldenſiſchen. Das Erſte, was ihm hier in die Augen ſpringt, iſt die Wahrnehmung, daß die waldenſiſche Ueberlieferung zwar immer die Behauptung aufgeſtellt hat, die katholiſchen Zeugniſſe ſeien unwahr, daß ſie aber niemals weder die äußere Aechtheit jener Berichte mit Erfolg angegriffen, noch durch Gründe innerer Kritik die Unwahrheit derſelben nachgewieſen hat. „Sie beſchränkt ſich rein darauf, zu ſagen, die katholiſchen Berichterſtatter als ſolche verdienten

keinen Glauben, da von ihnen anzunehmen ſei, daß ſie die Wahrheit, auch wo ſie ſie gekannt hätten, doch nicht würden anerkannt haben" (S. 14). Wenn ſie aber den katholiſchen Berichterſtattern den Vorwurf der Unglaubwürdigkeit machen, ſo kann dieſer nur dann als ein begründeter gelten, wenn die Glaubwürdigkeit deſſen dargethan iſt, was ſie im Gegenſatz gegen die katholiſchen Zeugniſſe aufſtellen. „Die hiſtoriſche Kritik wird alſo vor allen Dingen zu fragen haben, ob denn dieſe Behauptung der eigenen Glaubwürdigkeit von Seiten der waldenſiſchen Ueberlieferung eine begründete iſt"? (S. 14.) Dieſe angebliche Glaubwürdigkeit zu erforſchen, ſieht er ſich die Waldenſer-Manuſkripten-Literatur näher an, und auf den erſten Gang ergibt ſich die Ueberzeugung, daß ſie in demſelben Grade unbegreiflicher und räthſelhafter wird, in welchem man beſtimmten Gebrauch von ihr zu machen ſucht. „Je mehr man Ernſt damit macht, aus ihr eine genaue Kenntniß des eigentlichen Charakters der Sekte zu ſchöpfen, deſto mehr ſieht man ſich in ein Labyrinth von Widerſprüchen verwickelt" (S. 15). „Je mehr man beſtrebt iſt, die Darſtellung der verſchiedenen Schriften unter die Einheit eines beherrſchenden Geſichtspunktes zuſammen zu faſſen, deſto ſchärfer tritt Alles aus einander, und man kann nicht länger im Zweifel darüber bleiben, daß dieſe Schriften nicht Einer Entwickelungsperiode angehören können, ſondern daß ſie mit ihren Verſchiedenheiten auf auseinander liegende, weſentlich verſchiedene Phaſen in der Entwickelung der Sekte hinweiſen" (S. 16). Es entſteht nun die Aufgabe, die verſchiedenen Schriften nach Perioden ihrer Entſtehung auszuſcheiden und den

Zeiten zuzutheilen, denen ſie angehören. Hier iſt nun vor Allem durch die Kritik bereits feſtgeſtellt, daß die auf einzelnen Schriften ſich findenden Jahrzahlen 1100, 1120, 1126 keine Glaubwürdigkeit verdienen. Damit iſt man im Reinen. Aber dieſes negative Reſultat, daß die Schriften in dieſem Jahre nicht entſtanden ſind, iſt durch ein poſitives zu ergänzen, ſo daß jetzt die Aufgabe der Unterſuchung iſt, die Gränzmarken feſtzuſtellen, zwiſchen welche die Entſtehung der ganzen waldenſiſchen Manuſkripten-Literatur fällt. Bisher nun hat man immer nur nach dem möglichſt frühen Zeitpunkt geforſcht. Jetzt kehrt Dieckhoff die Sache um und fragt nach dem möglichſt ſpäten Zeitpunkt der Abfaſſung. Bisher hat man ſtillſchweigend vorausgeſetzt, daß die waldenſiſche Manuſkripten-Literatur vor der Reformation entſtanden ſei. „Wir faſſen nun die zweite Frage, nach der möglichſt ſpäten Zeit, ins Auge, indem wir das Recht jenes traditionellen Urtheils prüfen, wonach die überlieferten Literatur-Stücke der Zeit vor der Reformation angehören ſollen“ (S. 18).

Wie kommt er hiezu? Durch die Betrachtung des Charakters der waldenſiſchen Manuſkripten-Literatur. Hatte dieſe ergeben, daß in derſelben Reformatoriſches und Katholiſches unvermiſcht und ſich widerſprechend enthalten iſt, ſo führte ihn das auf die Vermuthung, daß dieſe Schriften, wie ſie uns jetzt vorliegen, nicht in die Zeit vor der Reformation zu ſetzen ſeien. Um aber über dieſe Vermuthung zur Gewißheit zu gelangen, mußte er ſich veranlaßt ſehen, nach anderweiten hiſtoriſch ſichern Zeugniſſen, wo möglich aus der Reformationszeit ſelbſt, zu ſuchen, durch welche über das wahre Verhältniß der früheren waldenſiſchen Lehre zu der der Reformation ein beſtimmteres Licht

verbreitet wurde. Nun zeigte es ſich, daß die einſeitig von einem apologetiſchen Intereſſe beherrſchten Geſchichtſchreiber des XVII. Jahrhunderts ſowie die ihnen folgenden neueren Schriftſteller über die für die Sekte ſo wichtige Zeit von 1530, wo die Waldenſer in eine engere Verbindung mit den Reformatoren traten, nur ſehr unvollſtändige und dürftige Notizen geben, daß ſie ſich vornehmlich über den Einfluß der Reformation auf die Sekte ſehr im Unbeſtimmten halten und offenbar beſtrebt ſind, die Veränderungen, welche damals in der Sekte vorgegangen ſind, nach ihrem Umfange und ihrer Bedeutung ſo viel als möglich zu verdecken. Die unabhängig von Perrin und der von ſeinen Nachfolgern vertretenen Ueberlieferung uns aufbehaltenen Nachrichten über die Sekte zur Zeit der Reformation ſind dürftig; je näher ſie aber der Zeit der Reformation ſtehen, deſto ſchlichter und offener ſpricht ſich in ihnen das Geſtändniß aus, daß die Sekte früher in vielen und argen Irrthümern befangen und weit von der durch die Reformatoren aufgeſtellten Lehre entfernt geweſen ſei. Da nun aber die Vertreter der neu-waldenſiſchen Anſicht die Bedeutung der Reformation für die Waldenſer auf ein Minimum herabdrücken, und die Waldenſer als die Väter der Reformatoren erſcheinen laſſen, und da ferner die waldenſiſche Manuſkripten-Literatur ſo viel des Reformatoriſchen enthält, ſo iſt die Vermuthung Dieckhoff's, jene Schriften ſeien nach-reformatoriſch, durch den bisherigen Fund bereits zu ziemlicher Gewißheit erhoben. Die Gewißheit wird aber vollſtändig hergeſtellt durch folgende Thatſache: Im Jahre 1530 wurden durch Deputirte der Waldenſer im Delphinate und der Provençe mit Oecolampadius Verhandlungen geführt. Einer der Waldenſer-Deputirten war der

Barbe Georg Morel. Von dieſem fand ſich in der Bibliothek des Oecolampadius ein Bericht über den damaligen Zuſtand der Sekte mit einer Anzahl von Fragen, deren Beantwortung die Waldenſer von Seiten der Reformatoren zu empfangen wünſchen, ſowie die von Oecolampadius ertheilte Antwort. Dieſes Aktenſtück iſt aus dem Manuſkript der Oecolampadiſchen Bibliothek abgedruckt bei Abraham Scultetus Annal. evangelii passim per Europam XVI. sal. n. saec. renovati, Heidelb. 1620. Dec. II. p. 294. sqq.. Wenn nun G. Morel den Zuſtand ſeiner Sekte zu ſeiner Zeit anders darſtellt, als ihn die Waldenſer-Manuſkripte darſtellen, näherhin, wenn dieſe im reformatoriſchen Sinne Lehren als altwaldenſiſche aufſtellen, über welche G. Morel noch nicht im Reinen war, ſondern über ſie im Auftrag ſeiner Glaubensgenoſſen die Reformatoren fragte und bekannte, daß bei den Waldenſern über ſolche Punkte bisher anders und irrthümlich gelehrt worden ſei, ſo iſt der Schluß vollkommen berechtigt, daß dieſe Schriften dann nicht vor G. Morel, alſo nicht vor dem Jahre 1530, im Schooße der Sekte entſtanden ſein können. Dieckhoff führt nun eine Vergleichung zwiſchen den Ausſagen G. Morel's über den Zuſtand der Sekte unmittelbar vor der durch die Angrogner Beſchlüſſe (1532) begründeten Reformation derſelben in den Jahren zwiſchen 1530 und 1540 und den in der waldenſiſchen Manuſkripten-Literatur aufbewahrten Schriftſtücken, ſo weit ſie durch den Druck bekannt geworden ſind, durch, und gewinnt das Reſultat: „daß in einer Reihe der wichtigſten, zum Theil in eine ſehr frühe Zeit verſetzten Schriften die beſtimmteſten Spuren vorliegen, welche auf die Zeit nach der Umgeſtaltung der Sekte

unter dem Einfluß der Reformation, auf die Zeit nach 1530 hinweiſen[1]). Es fallen unter dieſe Kritik zunächſt die bedeutendſten der proſaiſchen Lehrſchriften, unter denen wir den Catechismus, die Confeſſion, die Schrift vom Antichriſt hervorheben, die ſämmtlich nach der waldenſiſchen Ueberlieferung dem Anfange des XII. Jahrhunderts angehören" (S. 33).

Nachdem aber aus dem Inhalt einiger der wichtigſten waldenſiſchen Schriften der Verdacht begründet iſt, daß ſie in ihrer jetzigen Geſtalt unmöglich der vorreformatoriſchen Zeit der Sekte angehören können, fragt es ſich jetzt:

ob etwa in der Geſchichte dieſer Manuſkripten-Literatur, in der Genauigkeit und Treue, oder auch nur in den beſtimmten Nachrichten der erſten Sammler und derer, durch deren Hände dieſe Literatur auf uns gekommen iſt, ſichere Gründe für die verbreitete Anſicht liegen, wonach in jenen Schriften echte Reſte der vorreformatoriſchen Literatnr der Waldenſer geſehen werden ſollen.

Es iſt nun gewiß, daß es vor-reformatoriſche Stücke der Waldenſer-Literatur gibt, aber eben ſo ſicher iſt, daß die ſogenannten alten Bücher der Waldenſer zu Ende des XVI. Jahrhunderts ſehr ſelten waren. Man hat vielfältige Klagen hierüber. Wenn aber dieſe Schriften ſo ſelten waren, ſo bot gerade dieſer Umſtand, wenn man eine beſtimmte Abſicht mit den „alten Büchern" erreichen

1) Die Nachweiſung davon iſt auf S. 24—32 geliefert.

wollte, gar keine Schwierigkeit gegen eine Interpolation dar. Und dieſes um ſo weniger, „als es conſtatirt iſt, daß derſelbe Dialekt, wie er in den von Perrin edirten Schriftſtücken vorliegt, noch nach 1530 unter den Waldenſern im Gebrauche war, und daß alſo in der Sprache dieſer Schriften eben ſo wenig für uns ein Criterium des ältern Urſprungs derſelben liegt, als darin einem etwaigen Interpolator oder Fälſcher ein Hinderniß im Wege geſtanden hat" (S. 37).

Nach dieſen vorläufigen Bemerkungen verfolgt Dieckhoff die Geſchichte dieſer waldenſiſchen Manuſkripten-Literatur und gelangt zu dem Ergebniß: „daß unſer Zweifel an dem vor-reformatoriſchen Urſprunge mancher dieſer Schriften weder durch die Genauigkeit, noch durch die Zuverläßigkeit der Zeugniſſe über die Zeit ihrer Entſtehung ſeine Widerlegung findet.

Bekanntlich haben wir in dem Geſchichtswerke Perrin's (1618 und 1619) die älteſte Kunde von dieſen Schriftſtücken. Die Sammlung von Schriften, wie ſie Perrin beſaß, war erſt im Anfange des XVII. Jahrhunderts geſchloſſen, ungefähr 80 Jahre nach der Synode von Angrogne (1532). Perrin will ſie im Ganzen als vor-reformatoriſch gelten laſſen, als Hinterlaſſenſchaft der alten Waldenſer. Das geht nicht nur aus der Ueberſchrift hervor, unter welcher er von ihnen berichtet, ſondern auch aus dem Gebrauch, den er von ihnen macht, indem er auf ſie den Beweis von der Uebereinſtimmung der alten Waldenſerlehre mit der „reinen Lehre des Evangeliums" der Reformatoren gründet. Er betrachtete ſie alſo als vor-reformatoriſch. Nun findet ſich aber in dieſer ſeiner

Sammlung ein ohne Zweifel nach-reformatoriſches Schriftſtück, der Bericht G. Morel's. Perrin aber macht von ihm denſelben Gebrauch, wie von den übrigen Stücken der Sammlung. Hieraus folgt, daß aus der Perrin'ſchen Sammlung nach-reformatoriſche Schriftſtücke keineswegs ausgeſchloſſen waren. Bedenken wir nun den Umſtand, daß es ſehr unwahrſcheinlich iſt, „daß in der ſo wichtigen Periode der Um- und Neugeſtaltung der Sekte nicht auch noch andere Schriften entſtanden, oder daß ſolche Schriften von den für die Geſchichte der Sekte ſich Intereſſirenden ganz und gar unbeachtet und unerwähnt gelaſſen ſein ſollten", ſo ſchließt Dieckhoff mit Recht, daß man ſich kaum der Vermuthung erwehren könne, es möchten in der Sammlung Perrin's außer dem Berichte Morel's auch noch andere nach-reformatoriſche Schriften Platz gefunden haben. Er baut aber auf dieſen Schluß vor der Hand nichts weiter, ſondern ſieht ſich durch ihn nur aufgefordert, um ſo aufmerkſamer auf das zu ſein, was Perrin über Alter und Urſprung der einzelnen Schriften ſeines Kataloges ſagt.

Er ſpricht aber von „ſehr alter Schrift", von „ſehr altem Buche", und zwar von zwei ſeiner Schriften. Die eine davon „livre fort vieux" führt den Titel: „Aiço es la causa del nostre despartiment de la Gleisa Romana", und er überſetzt dieſen Titel ſo ins Franzöſiſche: „Ceci est la cause pour laquelle nous nous sommes despartis où separes de l'Eglise Romaine." Dieſe Schrift nun aber war eine im Anfang des XVI. Jahrhunderts von den böhmiſchen Brüdern verfaßte. Perrin weiß das, deßungeachtet iſt ſie nach ihm eine „ſehr alte" Schrift der Waldenſer. So reicht alſo das, was Perrin von älteſten Manuſkripten beſaß, nicht über das

XVI. Jahrhundert hinauf. Wenn er aber von den wenigſten ſeiner Schriften, d. h. nur von zwei derſelben, ſagt, daß ſie ſehr alt ſeien, welcher Zeit werden dann die andern angehören, von welchen er es nicht ſagt? Es kann geſchloſſen werden, daß das Alter der meiſten dieſer Manuſkripte nach Perrin's Beſchreibung nicht vor die Mitte des XVI. Jahrhunderts hinaufzureichen ſcheint. „Nichts in dieſer Beſchreibung zeugt für ein höheres Alter, Alles aber deutet auf eine ſpätere Zeit hin. Es iſt nun ins Auge zu faſſen, daß, wie oben gezeigt worden, Nachreformatoriſches in Perrin's Sammlung ſich findet, ohne daß er ſich darüber äußerte, wie es unter ſeine „alten Bücher" gekommen ſei, welche er alle ohne Unterſchied als gleich alt zum Beweiſe des früheren Zuſtandes der Sekte benützt, und daß die älteſte Schrift in ſeiner Sammlung nicht über das XVI. Jahrhundert hinaufgeht, er ſie aber „ſehr alt" nennt, ſo iſt das Reſultat gegründet, daß weder in dem diplomatiſchen Charakter der Manuſkripte, noch in dem Princip der Sammlung ein Grund gegen die Vermuthung entdeckt werden kann, daß unter den Schriften, welche in dieſer Manuſkript-Sammlung dem Perrin vorlagen, außer den Memoiren Morel's noch manches andere Nach-Reformatoriſche, entweder nach der Reformation zuerſt Entſtandene oder wenigſtens Umgearbeitete enthalten geweſen ſei" (S. 44).

Wenden wir uns zu Leger, ſo gewahren wir nicht bloß einen auffallenden Reichthum an Manuſkripten, ſondern auch eine weit größere Beſtimmtheit in den Angaben über die Entſtehungszeit der bedeutenderen Stücke der

waldenſiſchen Literatur. Perrin hat nur von der Schrift über den Antichriſt bemerkt, daß ſie durch eine Angabe des Manuſkripts in das Jahr 1160 geſetzt werde. Leger aber berichtet, daß der Katechismus vom Jahre 1100, die Schrift über das Fegfeuer von 1126, die über die Anrufung der Heiligen und über die Sakramente von 1120 ſei, welchem Jahre auch die Confeſſion angehöre. Es entſteht nun die Frage, ob durch die Angabe Leger's über ſeine Manuſkripte der ſchon durch Perrin geltend gemachten aber ſehr ſchlecht begründeten Vorausſetzung des vor-reformatoriſchen Urſprungs der waldenſiſchen Schriften eine *größere Sicherheit* zuwachſe? Es fällt bei Leger zweierlei auf, der größere Reichthum ſeiner Manuſkripte und die beſtimmten Jahrzahlen. 50 Jahre früher, zur Zeit, da Perrin ſein Geſchichtswerk ſchrieb, waren die Waldenſer-Schriften ſehr ſelten, und jetzt bei Leger ſind ſie es nicht mehr. Perrin weiß, wie geſagt, nur von *einer* Schrift ein beſtimmtes Datum, Leger weiß es 50 Jahre ſpäter bei mehreren. Und wir wiſſen nicht, woher Leger ſeine Manuſkripte hatte, und bei den wichtigeren, welche beſtimmte Jahreszahlen tragen, wiſſen wir es am wenigſten, und ebenſo ſchwebt ein geheimnißvolles Dunkel darüber, wohin Leger's Quellen gekommen ſind. Leger ſagt nichts davon. So ſind wir zu der Bemerkung hingedrängt, daß der ſcheinbare Reichthum Leger's an Manuſkripten und an beſtimmten Daten über die Entſtehungszeit einer Reihe der wichtigſten Schriften ſich als ein noch viel unſicherer, ja im höchſten Grade verdächtiger erweiſt. „Und ſo glauben wir (ſchließt Dieckhoff S. 59), hinreichend begründet zu haben, *daß weder in der diplomatiſchen Beſchaffenheit der waldenſiſchen Manuſkripte*,

ſo weit ſie bekannt iſt, noch auch überhaupt in den Nachrichten der erſten Sammler über dieſelben Gründe liegen, welche uns nöthigten, die Entſtehungszeit des größten Theiles dieſer Manuſkripte vor der Mitte des XVI. Jahrhunderts anzunehmen."

Hiebei kann aber Dieckhoff nicht ſtehen bleiben, ſondern es erwächſt ihm nun die Aufgabe, der ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit nachzuſpüren, von welcher das Nach-Reformatoriſche in den waldenſiſchen Schriften herrührt. Und hier dient der oben angeführte Bericht G. Morel's an Oekolampadius, wie er ſich bei Scultetus findet, als erſter Anhaltspunkt. Perrin nämlich hat einen Auszug daraus benutzt, der zugleich eine planvolle Umarbeitung iſt. Das ergibt ſich aus den Vergleichungen, die angeſtellt werden. Aus ihnen ergibt ſich aber auch, daß die Umarbeitung keine harmloſe iſt, ſondern unternommen wurde, um über die hiſtoriſche Wahrheit zu täuſchen. „Es hat der Umarbeiter nur Solches beibehalten, worin eine Conformität des früheren durch die Reformation abgeſtellten Zuſtandes der Sekte mit dem ſpätern Zuſtande, den der Umarbeiter vor Augen hatte, hervortrat. Ja um den Schein einer ſolchen Conformität, wie ſie in Wahrheit nie beſtanden hat, hervorzubringen, hat ſich der Umarbeiter auch nicht geſcheut, ganz Neues einzuſchieben, oder dem Alten eine neue Geſtalt zu geben." Es iſt nun bewieſen, daß in der waldenſiſchen Umarbeitung des Morel'ſchen Berichtes eine abſichtliche Fälſchung vorliegt.

Hieraus aber darf die Folgerung gezogen werden, daß ſich eine ſolche tendenziöſe Fälſchung nicht auf dieſes einzige Schriftſtück beſchränkt haben werde. Und die

hiſtoriſche Kritik iſt berechtigt, Alles Das, was in der waldenſiſchen Manuſkripten-Literatur wegen ſeines, dem falſchen Scheine der Uebereinſtimmung zwiſchen Alt- und Neuwaldenſiſchem dienenden Inhaltes verdächtig erſcheint, als Produkt derſelben abſichtlichen Fälſchung zu verwerfen, deren Abſicht eben keine andere war, als dieſen falſchen Schein hervorzubringen.

Allein wir ſind nicht auf derartige Schlüſſe beſchränkt. Es gibt noch weitere Mittel, den Fälſchungsprozeß zu verfolgen. Dieſe liegen in den Beziehungen der Waldenſer zu den böhmiſchen Sektenkreiſen, zu den Huſſiten und Taboriten, beſonders zu den um die Mitte des XV. Jahrhunderts aus den Reſten der ſtrengeren taboritiſchen Partei entſtandenen böhmiſchen Brüdern. Perrin benutzte böhmiſche Schriftſtücke, die im Anfange des XVI. Jahrhunderts entſtanden waren, ganz als alt-waldenſiſche; er ſtützt auf ſie ganz ſo wie auf die übrigen Schriften ſeine Vertheidigung des Alt-Waldenſiſchen. Leger thut dies noch mehr. Und wird nun der Schriftſchatz dieſer böhmiſchen Sektenkreiſe durchforſcht, ſo ergibt ſich, daß die Confeſſion von 1431, auf welche Leger hinweiſt, ohne ſich des Nähern auf dieſes älteſte Dokument aus dem Kreiſe der böhmiſchen Sekten und ſeinen Inhalt einzulaſſen, das Original einer ſehr bedeutenden Partie der durch Perrin und Leger veröffentlichten waldenſiſchen Manuſkripten-Literatur iſt (S. 75). Dieckhoff weist das im Einzelnen nach und zeigt, wie der waldenſiſche Ueberſetzer ſein Original zertheilt, einzelne Abhandlungen daraus als beſondere Traktate gibt und Ueberarbeitungen vornimmt. Es ergibt ſich nun aber als Reſultat aus dem Ganzen, daß folgende waldenſiſche

Schriften, die zum Theil nicht einmal urſprünglich unter den Waldenſern entſtanden ſind, ihre jetzige Geſtalt einer mit ihnen in der Zeit nach der Reformation vorgenommenen Fälſchung verdanken:

1) Die Memoiren Morel's, welche die gefälſchten Bruchſtücke des Morel'ſchen Berichtes enthalten,
2) Almanach spirituel, in welchem gefälſchte Stücke aus der Confessio Taboritarum aufgenommen ſind,
3) die Schrift über das Fegfeuer,
4) über die Anrufung der Heiligen,
5) die Sätze über die Sakramente, welche wahrſcheinlich aus Almanach spirituel genommen, am Ende des Perrin'ſchen Geſchichtswerkes abgedruckt ſind.
6) Der Katechismus.
7) Als ſehr verdächtig zeigt ſich die Schrift de la discipline, weil ſie Stellen aus den gefälſchten Stücken enthält.
8) Die dem Jahre 1120 zugeſchriebene Confeſſion bietet in keinem Worte etwas Vor-Reformatoriſches dar, ſie ſtellt in allen ihren Sätzen, in allen ihren Worten die Lehren der Reformation auf das Beſtimmteſte dar.
9) Die Schrift vom Antichriſt enthält auch Vor-Reformatoriſches, kann aber unmöglich unter den Waldenſern vor der Reformation entſtanden ſein. Sie hat aber auch Stellen von reformatoriſchem Einfluß; es iſt alſo wahrſcheinlich, daß auch ſie der Fälſchung unterlag und daß ſie urſprünglich den böhmiſchen Brüdern angehört hat.

Zu dieſem Reſultate gelangt die Dieckhoff'ſche Unterſuchung. Der Verfaſſer erkennt aber gerne an, daß ſie noch nicht geſchloſſen iſt, denn er hat es nicht vermocht, in Bezug auf alle überlieferten Schriftſtücke die Frage nach ihrer Echtheit oder Unechtheit zu beantworten. Denn es darf mit Grund angenommen werden, daß auch Echtes in der Waldenſer-Literatur ſich findet, obwohl auch dieſes von Interpolationen nicht frei blieb. Und gerade unter Dem vermuthet Dieckhoff Echtes, was von Perrin und Leger nicht benutzt und veröffentlicht iſt, und was daher der von ihnen vertretenen Auffaſſung über den früheren Zuſtand der Sekte nicht entſprochen zu haben ſcheint.

Wenn nun allerdings Dieckhoff nicht in der Lage war, für einzelne waldenſiſche Schriften die Zeit ihrer Entſtehung zu eruiren, ſo iſt doch durch ihn unwiderſprechlich dargethan worden, daß jene Schriften gefälſcht ſind, welche der Sekte ein höheres Alter als Waldus von Lyon anweiſen, und ihr einen Lehrbegriff vindiciren, welcher erſt durch die Reformatoren des XVI. Jahrhunderts aufgeſtellt worden iſt.

Es würde uns nun noch erübrigen, auch die Herzog'ſche Unterſuchung zu analyſiren und ihre Reſultate vorzulegen. Da aber dieſe für unſere Frage nach dem Alter und Urſprung der Sekte keine neuen Seiten darbieten und doch vorgelegt werden müſſen, wenn einmal, was wir ſpäter zu thun beabſichtigen, von der Lehrentwicklung der Waldenſer geſprochen wird, ſo können wir hier füglich abſchließen. Nur ſo viel ſei bemerkt, daß nach Herzog's ſprachlichen Unterſuchungen die Waldenſer-Literatur (auch die Stücke der vortaboritiſchen) nicht auf der Oſtſeite der kottiſchen Alpen, ſondern auf der Weſtſeite

derſelben, in der Provençe (und wohl auch in der Dauphiné) entſtanden, daß die waldenſiſche Schriftſprache die Sprache der provençaliſchen Waldenſer iſt. Es iſt mithin auf keinen Fall erlaubt, die Entſtehung der Waldenſerſekte in den piemonteſiſchen Waldthälern aufzuſuchen.

Und ſo iſt die neu-waldenſiſche Ueberlieferung zerſtört, und es hat ſich klar und deutlich die Tendenz herausgeſtellt, um derentwillen man die katholiſchen Berichte des Mittelalters zu beſeitigen ſich bemühte. Man wollte nicht nur Reformatoren *vor* der Reformation gewinnen, und die Behauptung auch durch die Waldenſergeſchichte begründen, daß ſich der mittelalterliche Katholicismus nur langſam und ſpät und unter fortwährender Oppoſition der reineren Elemente aufgebaut habe, ſondern man wollte auch den Einfluß der Reformation des XVI. Jahrhunderts auf die Waldenſerſekte verwiſchen, dieſe ſelbſt als die Mutter der Reformation erſcheinen laſſen und ſo durch Aufſtellung des apoſtoliſchen Alters der Sekte für die Lehre des Reformationszeitalters den Beweis der Apoſtolicität gewinnen. Es hat ſich auch hier die hiſtoriſche Wahrheit Bahn gebrochen und bei den Einen iſt die gemüthliche Illuſion zerſtört und bei den Andern der Betrug für alle Zeiten enthüllt worden. Aber es kann auch geſchehen, wie Herzog meint. „Daß die jetzigen Waldenſer ſich dadurch werden eines Beſſern belehren laſſen, das iſt freilich kaum zu erwarten. Sie ſind ſeit einiger Zeit mehr als je für ihre Behauptung vom hohen Alter ihrer Sekte und der reinen Lehre derſelben eingenommen, ſeitdem ſie die Erfahrung gemacht haben, daß die [jene] Italiener, die ſich vom Katholicismus abgeſtoßen fühlen,

am liebſten ſich an eine Religionsgeſellſchaft anſchließen, die italieniſchen Urſprungs iſt und denſelben nicht von der Reformation des XVI. Jahrhunderts ableitet, ſondern auf die erſten Jahrhunderte des Chriſtenthums zurückführt" (S. 429).

Repetent Holzwarth.

II.

Recenſionen.

1.

I. Joannis Theodori Beelen can. hon. eccl. cathed. Leod. s. Theol. Doct. in Academ. Cath. Lovan. s. script. et lingg. Orient. Prof. ord. **Commentarius** in **Epistolam S. Pauli** ad **Philippenses.** Accedunt textus Graecus et Latinus, et continua totius epistolae paraphrasis. Editio secunda, auctior et correctior. Lovanii apud C. J. Fonteyn, bibliopolam. 1852.

II. Joannis Theodori Beelen can. hon. etc. etc. **Commentarius** in **Acta Apostolorum.** Cui integri adduntur contextus Graecus et Latinus. Cum tabula geographica ad acta Apostolorum. Lovanii apud C. J. Fonteyn, bibliopolam. Tom. prior 1850, tom. posterior 1851.

Herr Beelen iſt ſeit ungefähr 18 Jahren Profeſſor der hl. Schrift und der orientaliſchen Sprachen an der katholiſchen Univerſität zu Löwen und hat ſich während dieſer ganzen Zeit die Aufgabe geſtellt, das Bibelſtudium auf Grund der bibliſchen Urſprachen unter dem belgiſchen und franzöſiſchen Clerus mehr in Aufnahme zu bringen,

indem er die Ueberzeugung hegt, daß ein gründliches und richtiges Verſtändniß der Bibel nur auf Grund der Urterte ſich erzielen laſſe. Er hat daher ſchon in den Jahren 1841—43, um die Kenntniß der altteſtamentlichen Grundſprachen zu fördern, eine rabbiniſche Chreſtomathie herausgegeben (vergl. Quartalſchr. 1842, S. 150 ff.), und bald darauf im Jahre 1845 eine griechiſche Ausgabe des Buches der Weisheit beſorgt unter dem Titel: Liber Sapientiae, graece secundum exemplar Vaticanum Romae editum, und im Jahre 1850 eine Chrestomathia biblica cum notis et glossario. In den letzteren Jahren war jedoch ſeine Thätigkeit mehr auf das neue Teſtament gerichtet, und die beiden in Rede ſtehenden Commentare ſind das Ergebniß davon. Hr. Felix Nève, Profeſſor bei der Faculté des lettres an derſelben Univerſität zu Löwen, hat in den Annales de philosophie chrétienne (tom. VI. Décembre 1852) eine kurze, auch beſonders abgedruckte Würdigung der von Hrn. Beelen veröffentlichten exegetiſchen und philologiſchen Werke gegeben, und gelegenheitlich die Nachricht beigefügt, daß der gelehrte Abbé eben mit Herausgabe eines Commentars über den Brief an die Römer und einer ſyriſchen Grammatik und Chreſtomathie beſchäftigt ſei, welche Schriften jetzt wohl ſchon veröffentlicht ſein mögen. Vor Kurzem hat Hr. B. auch eine Ausgabe der unter dem Namen des Clemens Romanus in ſyriſcher Ueberſetzung vorhandenen Briefe de virginitate angekündigt; eine Vergleichung der Amſterdamer Handſchrift mit der Wetſtein'ſchen Ausgabe hat ihn nämlich überzeugt, daß in letzterer ſowohl der ſyriſche Text als die lateiniſche Ueberſetzung ſehr fehlerhaft ſei. Hr. Neve erachtet den Umſtand, daß Hr. B. ſeine Schriften in lateiniſcher Sprache herausgibt,

einer beſonderen Rechtfertigung werth, die wir hier mittheilen zu ſollen glauben; er ſagt: Le Latin a été, de tems immémorial, la langue de la théologie dans l'Occident catholique, et, fût-il démontré que l'emploi d'un idiome moderne est préférable dans la culture d'autres branches des sciences théologiques, il resterait incontestable que la langue de Commentaires de la Bible doit rester celle qui a servi à l'interpréter, de siècle en siècle, par une tradition non interrompue. Il n'est pas besoin d'invoquer, à l'appui de cette thése, la prérogative donnée au latin, sûr toute autre langue dans la liturgie des églises occidentales, et dans les heures canoniques que le sacerdoce de ces églises récite chaque jour. N'aperçoit-on pas à l'instant des raisons toutes spéciales en faveur de la perpétuité du latin dans la littérature exégétique? Cette langue est celle des sources antiques et du plus grand nombre de livres sur la matière; elle offre au théologien un style tout façonné à l'expression des idées qui ont mises en discussion; elle le replace dans la tradition même, dont il doit être le défenseur et le promoteur. Enfin, le latin est une langue de communication universelle qui s'adapte par une convenance naturelle, à la science sacrée, et qui favorise le mieux les recherches les plus vastes d'erudition philologique, alors qu'il faut recourir à d'autres langues anciennes, surtout au grec et à l'hébreu.

Wichtiger jedoch als der Gebrauch dieſer oder jener Sprache iſt die beſprochene Sache ſelbſt, und in dieſer Hinſicht ſcheint ſchon der Umſtand, daß von dem

I. Commentar über den Brief an die Philipper ſchon im dritten Jahre nach ſeiner Veröffentlichung eine zweite Auflage nöthig wurde, für deſſen nicht geringe

Brauchbarkeit zu ſprechen. Der zu erklärende griechiſche Text iſt aus der Complutenſer Polyglotte abgedruckt und ihm der lateiniſche Text der Vulgata nach der vaticaniſchen Ausgabe vom Jahre 1598 zur Seite geſtellt. In den Prolegomena redet Hr. B. zuerſt über Philippi und die Entſtehung der dortigen Gemeinde und beſchreibt letztere nach Maaßgabe von Apg. 16, 6—40 etwas ausführlicher, zieht dann aus Apg. 17, 1—20, 5. den Schluß, daß Lucas und Timotheus bei der Abreiſe des Paulus und Silas von Philippi dort geblieben und unter ihrer Leitung die dortige Chriſtengemeinde herangewachſen und erſtarkt ſei. In Bezug auf Timotheus erſcheint jedoch dieſer Schluß unſtatthaft, denn von Philippi begaben ſich Paulus und Silas nach Theſſalonich, wo ſie nur ganz kurze Zeit blieben (Apg. 17, 1. 2), und dann nach Beröa; und als Paulus auch hier, wie es ſcheint nach kurzer Zeit, ſich wieder zur Abreiſe genöthigt ſah, war Timotheus in ſeiner Umgebung und blieb mit Silas noch einige Zeit in Beröa (V. 14. 15). Timotheus muß alſo zugleich mit Paulus, oder, was minder wahrſcheinlich iſt, bald nach ihm von Philippi abgereiſt ſein; daß es nicht ausdrücklich erwähnt wird, kann ſeinen Grund etwa in der damals noch untergeordneten Stellung des Timotheus haben. Dagegen in Bezug auf Lucas läßt ſich obiger Schluß nicht anfechten, und gibt jedenfalls große Wahrſcheinlichkeit.

Als Veranlaſſung des Briefes bezeichnet Hr. B. die Sendung des Epaphroditus von Seite der Philipper zum Apoſtel mit einer Geldunterſtützung während ſeiner erſten römiſchen Gefangenſchaft. Von Epaphroditus habe Paulus über die Zuſtände der philippiſchen Gemeinde Nach-

richten erhalten, die größtentheils günstig gelautet, aber doch auch auf verderbliches Parteiwesen, namentlich auf gefährliche Umtriebe einer judaisirenden Parthei sich bezogen und den Apostel zur Abfassung des Briefes bewogen haben.

Die Meinung, daß der Brief eine Zusammensetzung von zwei ursprünglich verschiedenen Briefen sei, beseitigt Hr. B. mit wenigen Worten und bemerkt mit Recht: — rationes, quae afferuntur in istius novitatis defensionem, leviores sunt, quam ut diu et multis placere potuerint. Eine specielle eingängliche Widerlegung dieser Gründe wäre in der That überflüssig gewesen, zumal nach dem, was schon von Berthold (Einleitung ins A. und N. T. VII, 3418 ff.), Schott (Isagoge historico-critica in libros novi foederis, §. 70) u. A. dagegen bemerkt worden ist.

Die Frage nach Zeit und Ort der Abfassung beantwortet Hr. B. dahin, daß Paulus den Brief während seiner ersten römischen Gefangenschaft geschrieben habe; und es konnte ihm nicht schwer fallen, für die diesfallsige alte Ueberlieferung bestätigende Erscheinungen im Inhalte des Briefes nachzuweisen. Uebrigens möchte Ref. unter letztere nicht auch die Erwähnung des Prätoriums rechnen, weil dieses für sich betrachtet nicht gerade auf Rom hinweist, da z. B. auch zu Jerusalem (Mark. 15, 16; Joh. 18, 28. 33) und zu Cäsarea (Apg. 23, 35) Prätorien waren. Die Meinung Oeders, daß der Brief zu Korinth geschrieben worden sei, ließ sich leicht beseitigen durch die Bemerkung, daß Paulus zu Corinth nie in Gefangenschaft gewesen, und die Meinung des Heidelberger Paulus, daß der Brief zu Cäsarea entstanden sei, durch Hinweisung auf die Grüße von denen ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας, woneben auch noch an die Aussicht auf baldige Freilassung hätte

erinnert werden können (Philipp. 2, 24), weil der Apoſtel während ſeiner Gefangenſchaft zu Cäſarea nie eine ſolche hatte.

Auf die Frage, ob Paulus mehr als einen Brief an die Philipper geſchrieben habe, gibt Hr. B. eine bejahende Antwort und beruft ſich dafür auf Cap. 3, 1: — *τὰ αὐτὰ γράφειν ὑμῖν ἐμοὶ μὲν οὐκ ὀκνηρὸν, ὑμῖν δὲ ἀσφαλές*, und auf die Worte Polycarp's: (*παῦλος*), *ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολὰς, εἰς ὃς ἐὰν ἐγκύπτητε κτλ.* ad Philipp. c. 3. Allein ſtreng beweiſend iſt dieß nicht gerade. Die erſtere Stelle ſetzt nicht nothwendig ein früheres Schreiben an die Philipper voraus, denn das *τὰ αὐτά* kann ſich, von anderem abgeſehen, auch auf frühere mündliche Unterweiſung beziehen; im Briefe Polycarp's aber kann *ἐπιστολαί* auch von einem Briefe gebraucht ſein (Cf. Hefele, Patr. Apostol. opp. ed. 3. p. 262), wiewohl die Hinweiſung auf Cap. 13, wo Polycarp ſelbſt von einem Briefe *ἐπιστολή*, von mehreren *ἐπιστολαί* gebraucht, beachtenswerth iſt.

Ziemlich ausführlich ſucht Hr. B. die Aechtheit des Briefes nachzuweiſen, und gibt zuerſt den hiſtoriſchen oder Traditionsbeweis aus den Schriften des Polycarp, Irenäus, Tertullian und Clemens Alex., welche gegen den pauliniſchen Urſprung keinen Zweifel geſtatten, und beſeitigt dann die namentlich von Ferd. v. Baur in ſeinem „Paulus, der Apoſtel Jeſu Chriſti ꝛc.“ gegen die Aechtheit vorgebrachten Einwürfe. Es handelt ſich dabei hauptſächlich um die Stelle Cap. 2, 6—11, wo den Worten: *ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ*, die gnoſtiſche Lehre von der Sophia zu Grunde liegen ſoll, welche gewaltſam in das Weſen des Urvaters eindringen

und mit ihm Eins werden wollte, wo ferner die Worte: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπῳ γενόμενος und σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος die gnostisch-doketische Meinung enthalten sollen, daß Christus nur einen Scheinleib gehabt habe, und wo endlich durch ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων die Macht und Herrschaft Christi ächt gnostisch auf die drei Regionen, die himmlische, irdische und unterirdische, ausgedehnt sein soll, wobei die καταχθόνιοι noch besonders an die gnostische Idee der Höllenfahrt erinnern. Hr. B. behandelt die fragliche Stelle mit Rücksicht auf diese Einwendungen in seinem Commentar sehr ausführlich. In Betreff der Worte ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ κτλ. zeigt er, daß sie den Sinn nicht haben, in dem sie von Baur genommen werden, und überhaupt keine gnostische Vorstellungen enthalten. Uebrigens schließt er sich in Bezug auf μορφὴ Θεοῦ nicht der gewöhnlichen Auslegung an, welche darunter die göttliche Natur und Wesenheit versteht, und so stark vertreten ist, daß z. B. Bernhardinus a Piconio sich zu der Bemerkung berechtigt glaubte: Per formam Dei omnes sancti Patres intelligunt naturam Dei sicut per formam hominis significatur natura hominis, qui ratione creationis suae servus est Dei, wobei freilich das omnes sancti Patres eine Uebertreibung ist. Hr. B. sagt, nachdem er die verschiedenen Ansichten der Exegeten angeführt: Jam ut hic et ipse aperiam, quae mea sit sententia de vocis μορφη notione, equidem non putem eam posse Latine rectius reddi quam per vocem *forma*, quam Interpres noster adhibuit. Si tamen ea vox Latina per aliam Latinam foret explicanda, dicerem per *formam* hic notari *speciem*. Scilicet per *formam* intelligo indicari id, quod quis vel quid prae se

fert. Ergo ubi agitur de *forma Dei*, per formam non quidem *primo* et *per se* indicatur *natura divina*, sed haec *connotatur*, quum forma sive species divina esse nequeat nisi una cum natura divina. Atque haec de notione ejus vocabuli. Quod vero attinet ad ejusdem *interpretationem*, non dubito quin Apostolus, cum scriberet *in forma Dei*, voluerit ut cogitaremus divinarum Personarum aequalem *gloriam* et *majestatem*. Nam quod hic dicitur *Dei*, id cum *Salmerone* sumo ut dictum de Divinitate tribus Personis SS. Trinitatis communi. *Μορφην* hanc Salvator noster in mente habebat, cum Patrem suum ita precaretur (Jo. XVII. 5): *και νυν δοξασον με, συ, Πατερ, παρα σεαυτῳ τῃ δοξῃ ᾗ ειχον προ του τον κοσμον ειναι παρα σοι.* Vulgata: Et nunc clarifica me, tu, Pater, apud temetipsum, claritate, quam habui priusquam mundus esset, apud te. Quibus verbis Jesus rogat, ut quam gloriam secundum naturam divinam aeternum habet apud Patrem, eam Pater humanae quoque ejus naturae tribuat, collocando eam *ad dexteram suam*. Ergo putem verba *qui in forma Dei esset*, explicatius reddi posse ita: „Qui dum speciem Dei prae se ferebat.“ — Das ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι nimmt Hr. B. als ſprichwörtlichen Ausdruck im Sinne von tenaciter retinere und gibt dann den Sinn des 6ten Verſes ſo an: Qui in majestate, quae Deo competit, existens Deo Patri aequalis, illam majestatem, non cupide tenaciterque retinuit sed, semet ipse exinanivit etc. Dem *μορφῇ Θεοῦ* gegenüber ergibt ſich dann die Bedeutung von *μορφὴ δούλου* als dem Gegenſatze dazu von ſelbſt: Ex contexta oratione liquet Apostolum intelligere *Jesum Christum* factum esse servum Dei, puta ad perficiendum opus redemtionis humani generis..... Incarnatio Verbi innuitur quidem per verba

formam servi accipiens, sed proprie per ea non exprimitur. Dei Verbum incarnatum tam vere *speciem servi* (*μορφὴν δούλου*) prae se tulit in peragendo opere redemtionis humani generis, quam vere fuit Patri obediens *ad mortem*, mortem autem crucis. Das folgende *ἐν ὁμοιώματι κτλ.* erſcheint dann nur als genauere Beſtimmung des *μορφὴν δούλου λαβών*, woraus ſchon erſichtlich iſt, daß es nicht im doketiſchen Sinne gemeint ſein könne: Intellige *similitudinem* non apparentem aut fictam, ut voluerunt Docetae, sed substantialem, qua omnes homines dicuntur esse similes specie seu natura humana. In Betreff der *ἐπουρανίων κτλ.* wird durch die einfache Darlegung der traditionellen Erklärung, daß damit nur ſpecialiſirend omnes omnino creaturae rationales (angeli, homines et daemones) bezeichnet ſeien, die Behauptung gnoſtiſcher Vorſtellungen beſeitigt, nachdem ſchon vorher bemerkt worden, daß „die gnoſtiſche Idee der Höllenfahrt" bloß im marcionitiſchen Syſtem vorkomme.

Dieſe wenigen Andeutungen möchten hinreichen zu dem Beweiſe, daß Hr. B. ſeine Auslegungsweiſe richtig charakteriſirt, wenn er ſagt: De ratione studii mei exegetici ut paucis hic dicam, ego in commentando sacram scripturam ita continuo versor, ut, lege illa sapientissima, quam Patres Tridentini Catholico interpreti scripsere, religiose observata, ceterum meo ubique modeste utar judicio, in nullius verba jurare addictus. Sanctorum Patrum scripta exegetica diligenter soleo percurrere; quibus addo ex interpretibus medii aevi Oecumenium, Theophylactum, Euthymium ac S. Thomam, et ex recentioribus exegetis praecipuos, ut ita quae ab aliis sunt inventa recteque disputata in meos usus convertam. Cumque fieri omnino non possit ut recta

sit interpretatio quantumcumque videatur speciosa, si aut peccet in Grammaticam, aut falsas vocabulis subjiciat notiones, et Grammaticae leges sancte ubique observo, et in definiendo vocabulorum significatus ago quam cautissime. Magnam porro operam figo in deprehendendo et recte assignando logico sententiarum nexu; quae res ut saepe est, in Paulinis praesertim epistolis, longe difficillima, ita quoque non raro ab interpretibus fuit neglecta. Denique quod attinet ad scientiam Religionis ex divinis Scripturis potissimum hauriendam, si quod doctrinae caput jam ipsa sacri contextus interpretatione lectori Theologo satis innotescat, ab eodem distinctius indicando abstineo; si vero ex declaratis scripturae verbis ope alicujus ratiocinii sit eruendum, doctrinam sic veluti latentem uno alterove verbo soleo patefacere.

Dieſelben Auslegungsgrundſätze findet man befolgt im

II. Commentar über die Apoſtelgeſchichte. Der griechiſche Text iſt wieder aus der Complutenſer Polyglotte und der lateiniſche aus der vaticaniſchen Ausgabe vom Jahre 1598 abgedruckt. Die Prolegomena beſaſſen ſich zuerſt mit der Ueberſchrift und folgern aus ihrer verſchiedenen Geſtalt in verſchiedenen Handſchriften, daß ſie nicht vom Verfaſſer ſelbſt herrühre. Dann wird gezeigt, daß der Evangeliſt Lucas der Verfaſſer ſei, und Hr. B. gibt dafür zuerſt die äußeren Gründe oder den Traditionsbeweis und dann die inneren Gründe. Den Traditionsbeweis führt er nur bis auf Tertullian herab und bemerkt dann: Sequioris temporis testes producere nihil opus est, theilt jedoch aus dem neulich von Ang. Mai herausgegebenen Commentar zum Lucas-Evangelium von Cyrillus Alex. (Tom. X Classicorum auctorum e Vaticanis Codici-

bus editorum. Romae 1838) noch eine Stelle mit, wo Lucas als Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte bezeichnet wird. Als innere Gründe hebt er hervor, daß der Verfaſſer ſich gleich im Anfange als denjenigen kenntlich mache, der das dritte Evangelium geſchrieben, daß er ſich als den Begleiter des Apoſtels Paulus darſtelle von der Zeit ſeiner Abreiſe von Troas nach Macedonien an (Apg. 16, 10), endlich daß die griechiſche Ausdrucksweiſe auffallende Aehnlichkeit habe mit jener im dritten Evangelium. Letzteres wird durch eine Reihe einzelner Ausdrücke nachgewieſen, welche im neuen Teſtament außer der Apoſtelgeſchichte entweder bloß noch im Lucas-Evangelium oder in dieſem doch viel häufiger als in den übrigen neuteſtamentlichen Schriften vorkommen. Die Einzelnheiten ſind aus Schott's Isagoge historico-critica ausgehoben, könnten aber noch durch manche andere nicht minder beweiſende vermehrt werden, z. B. aus Credner's „Einleitung in das Neue Teſtament" S. 132 ff. Von der Beweisführung für die Aechtheit geht Hr. B. zur Widerlegung ihrer Gegner über und beſtreitet die Einwendungen, welche de Wette in der 3ten Ausgabe ſeiner neuteſt. Einleitung gegen ſie vorgebracht hat; da de Wette dieſelben in der 5ten Ausgabe etwas anders formulirt, ſo wäre die Berückſichtigung dieſer letztern Ausgabe zweckdienlicher geweſen. Indeſſen beſteht die Haupteinwendung auch hier eben darin, daß einzelne Nachrichten der Apoſtelgeſch. ungenügend ſeien und theilweiſe ſogar mit den pauliniſchen Briefen im Widerſpruche ſtehen, und daß die Berichte im erſten Theile durch ihren ungeſchichtlichen Charakter einen der Geſchichte fern ſtehenden Verfaſſer verrathen, was alles den Evangeliſten Lucas, den mehrjährigen Genoſſen und Mitarbeiter des Apoſtels

Paulus, ausschließe. Dagegen bemerkt Hr. B., die zuweilen etwas auffallende Kürze einzelner Berichte könne Gründe haben, die sich nicht mehr mit Sicherheit angeben lassen, z. B. etwa daß Lukas bei Theophilus schon eine nähere Bekanntschaft mit dem einen und andern der berichteten Vorfälle voraussetzen konnte, oder daß er die Apostelgesch. zu einer Zeit verfaßte, wo er nicht mehr mit dem Apostel Paulus verkehren und sich über Vorgänge, die ihm nicht genau bekannt waren, belehren lassen konnte, und darum eben nur, was er gewiß wußte, aufschrieb. Jedenfalls wird man z. B. die Fassung von Apg. 16, 6 nicht geradezu als Beweis dafür ansehen dürfen, daß er über die berührte Thatsache nichts Weiteres, als was er wirklich sagt, zu sagen gewußt habe. In Betreff der behaupteten Widersprüche zwischen der Apostelgesch. und den paulinischen Briefen zeigt Hr. B. theils schon in der Einleitung, theils im Verlaufe seines Commentars bei den betreffenden Stellen, daß die Widersprüche in Wahrheit nicht vorhanden seien. In Bezug auf Apg. 9, 26 und 22, 17 z. B. gegenüber von Gal. 1, 17—19 bemerkt er: Verum quidem est Jerosolymitanum illud iter, de quo Apostolus agit in citato loco epistolae ad Galatas, unum idemque esse cum eo quod Act. IX. 26, et XXII. 17 commemoratur. Ast quae tandem est hic inter hanc et illam relationem contradictio, ex quo *falsitatis* argui possit id quod de hoc itinere refertur in libro Actuum? Nam quod Paulus in epistola ad Galatas non memorat extasin eam, quae illi secundum auctoremActuum (Cap. XXII. 17) tunc temporis Jerosolymis in templo contigisset, id quidem minime probat rem non accidisse; cumque nihil opus esset ut Paulus in epistola illa mentionem hac de re faceret,

nequit profecto ex ipsius silentio auctor libri Actuum argui *falsitatis*. 2° Ut falsum de Wettius traducit id quod auctor libri Actuum refert Cap. IX. 26. sq., ubi Paulus in illa Jerosolymitana commoratione ductus fuisse dicitur *ad Apostolos* (*προς τους αποστολους*), dum Paulus ipse narrat se tunc temporis Jerosolymis vidisse non nisi Apostolos duos Petrum et Jacobum. — Ast nulla hic est contradictio, et auctorem libri Actuum Wettius injuria *falsitatis* hic arguit. Scilicet non affirmat auctor Actuum Paulum eo tempore aut *plures*, aut *alios* vidisse Apostolos, quam qui in Pauli epistola nominatim designantur; sed postquam narravit Christianos Jerosolymitanos, quum non crederent Paulum reapse Christo nomen dedisse, noluisse familiariter cum illo conversari, idem subjicit, eum tunc a Barnaba adductum fuisse *ad Apostolos* (*προς τους αποστολους*), hoc est ad eos Apostolos, qui tunc forte Jerosolymis aderant.

Die Canonicität wird einfach mit Hinweiſung auf die alten Canonverzeichniſſe dargethan und die Bemerkung beigefügt, daß dieſelbe im Alterthum nur von Häretikern im Intereſſe ihrer Irrlehre geleugnet worden ſei, wie von den Ebioniten, Severianern und Manichäern.

In Betreff der Abfaſſungszeit mißbilligt Hr. B. nicht mit Unrecht die Folgerung des hl. Hieronymus aus Apg. 28, 30, daß das Buch zu Rom während der zweijährigen dortigen Gefangenſchaft Pauli geſchrieben worden ſei, und ebenſo auch die Behauptung, daß es erſt nach der Zerſtörung Jeruſalems entſtanden ſei. Als Anhaltspunkt zur Zeitbeſtimmung benutzt er Apg. 8, 26: — *τὴν ὁδὸν τὴν καταβαινουσαν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Γάζαν. αὕτη ἐστὶν ἔρημος*, wobei er das *αὕτη* auf *Γάζα* bezieht und an die Zerſtörung

dieſer Stadt durch jüdiſche Heereshaufen kurz vor der Belagerung Jeruſalems denkt (Jos. bell. Jud. II. 18, 1), und ſomit die Apoſtelgeſch. in der Zeit zwiſchen dieſer Zerſtörung Gaza's und der Belagerung Jeruſalem's entſtanden ſein läßt. Die Beziehung des αὕτη iſt zwar unſicher, und Viele beziehen es auf das vorausgehende ὁδον, wobei dann die Worte αὕτη ἐστὶν ἔρημος, die Einige ohne Grund auch für unächt halten, zur Beſtimmung der Abfaſſungszeit unbrauchbar werden; indeſſen ſcheint die Beziehung auf Γάζα doch weit natürlicher und paſſender zu ſein, als auf das entferntere ὁδον.

Auf die Frage nach den Quellen antwortet Hr. B.: Ex triplici omnino fonte hanc notitiam hausisse videtur; quaedam nempe testis oculatus et auritus ipse viderit et audierit, quum per aliquod temporis spatium Pauli itinerum comes fuerit; quaedam autem ex ipsius Pauli aliorumque relatione acceperit; quaedam tandem ex suis aut aliorum scriptis documentis habuerit. Et ad postremum quidem notitiae fontem, inter alia, referrem tum epistolas duas (Cap. XV. 23 sqq. et XXIII. 26) libro Actuum verbotenus insertas, tum Petri, Pauli et Stephani orationes, quae passim a Luca recitantur.

In Betreff der Auslegung des Textes ließe ſich daſſelbe Urtheil wie beim Philipper-Briefe aus einer Menge von Stellen rechtfertigen, wovon wir beiſpielsweiſe nur das etwas ſchwierige οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων noch berühren wollen. Hr. B. erklärt die Worte εἰς διαταγὰς ἀγγέλων mit praesentibus angelorum agminibus, und bemerkt dazu: Verbum διατασσειν usurpatur in re militari de ordinando agmine; vide 1 Maccab. VI. 35, et 2 Maccab. XII. 20. Ab hoc verbo derivata

vox *διαταξις* legitur de composito agmine; vide Judith. I. 4; eaque voce Symmachus et Theodotion (apud Schleusnerum in Thes. in libr. V. T. ad h. v.) reddiderunt 2 Reg. XXIII. 4 vocabulum hebraicum צבא exercitus. Jam vero conjicio vocem *διαταγη*, quae itidem derivata est a *διατασσειν*, in uso loquendi pariter adhibitam fuisse ad denotandam instructam aciem aut compositum agmen. Ad praepositionem *εἰς* quod attinet, tribuo illi hic notionem praepositionis *apud* vel *coram*, quam notionem *εἰς* hic illic obtinet; ut. v. g. infra Cap. XXII. 3, et 2 Cor. VIII. 24: *εἰς προσωπον των εκκλησιων*. Unter *νόμος* ſei nur der Dekalog gemeint, denn bloß dieſer ſei unmittelbar von Gott ſelbſt, nicht etwa durch Engel als Herolde, dem Volke promulgirt worden, und es ſei eben darum bei *εἰς διαταγάς* nicht etwa an die Dienſtleiſtungen der Engel zu denken; dann fügt er noch bei: S. Chrysostomum secutus, ad Angelorum in legislatione Synaitica praesentiam pariter refero haec verba Pauli (ad Hebr. Cap. II. 9): si enim qui per angelos (*δι' αγγελων*) dictus est sermo (*ὁ λογος*), ut et haec (ad Gal. III. 19): lex ordinata per Angelos (*διαταγεις δι' αγγελων*); *διά* ſei hier ſo viel als in praesentia, wie es auch 2. Tim. 2, 2 vorkomme (*ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων*). Man wird hier die Sorgfalt der Auslegung anerkennen müſſen, wenn man auch in Bezug auf *νόμος* und *εἰς διαταγάς* anderer Anſicht ſein mag.

Welte.

2.

Erklärung des Buchs Baruch. Von Fr. Heinrich Reuſch, Licentiat der Theologie und Caplan an der Pfarrkirche zum h. Albanus in Köln. Freiburg im Breisgau. Herder'ſche Verlagshandlung. 1853. Preis 1 fl. 48 kr.

Die Einleitung beginnt mit einem wichtigen Beitrag zur Nachweiſung der Kanonicität des Buches unter dem Titel: „Die Stellung des Buchs Baruch im Kanon." Unter Hinweiſung nämlich auf die Beweisführungen für die Kanonicität der deuterokanoniſchen Bücher überhaupt in den Einleitungsſchriften, unternimmt es Hr. Reuſch, „die Stellen der alten Concilien, Kirchenväter und Kirchenſchriftſteller, aus denen zu erſehen iſt, daß das Buch Baruch von jeher in der Kirche als kanoniſch galt, vollſtändiger, als es in dieſen Schriften geſchehen kann, zuſammen zu ſtellen." Und dieſe Zuſammenſtellung enthält in der That einen vollſtändigen Traditionsbeweis für das kanoniſche Anſehen des Buches innerhalb der Kirche. Darauf wird kurz gezeigt, daß Baruch, der Gefährte und Leidensgenoſſe des Propheten Jeremia, der auch ſeine Weiſſagungen aufgeſchrieben (Jer. 32 und 36), Verfaſſer des Buches ſei, und dann die Frage nach „Zeit und Veranlaſſung der Abfaſſung" ausführlich behandelt.

Als Abfaſſungszeit betrachtet Hr. Reuſch, auf Bar. 1, 2 ſich ſtützend, das fünfte Jahr nach Jeruſalems Zerſtörung durch Nebukadnezar, und widerlegt die von Maldonat, Calmet, Haneberg, Vinzenzi u. A. dagegen vorgebrachten Einwendungen, womit zugleich auch einige von proteſtantiſcher Seite gegen die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des Buches vorgebrachte Einreden beſeitigt werden.

Was die Dispoſition betrifft, ſo zerfällt das Buch nach Hrn. R. in vier Abſchnitte: „I. Das Sündenbekenntniß ꝛc. der Iſraeliten 1, 15 bis 2, 35. II. Das Gebet um Befreiung aus dem Exil 3, 1—8. III. Das Lob der Weisheit 3, 9 bis 4, 5. IV. Die Troſtrede 4, 6 bis 5, 9." Und er ſucht zu zeigen, daß dieſe Abſchnitte urſprünglich eben ſo viele ſelbſtſtändige Reden geweſen ſeien, die Baruch erſt ſpäter in ein Buch zuſammengeſtellt habe, leugnet übrigens nicht, daß ſie in einem gewiſſen innern Zuſammenhang ſtehen, und gibt ſogar in Bezug auf die erſten beiden zu verſtehen, daß dieſer Zuſammenhang ein ſehr enger ſei, wenn er ſagt, daß ſie ihrem größten Theile nach nur eine Amplification der beiden Gedanken: ſo haben wir geſündigt, und ſo haſt du uns geſtraft, bilden (S. 76).

In der Erörterung über die Tendenz des Buches (S. 56 ff.) werden die verwerfenden Urtheile, die proteſtantiſcher Seits über das Buch ergangen ſind, und es ſogar als „das elende Machwerk eines unwiſſenden Betrügers" bezeichnet haben, gebührend zurecht gewieſen und gezeigt, daß „das Buch Baruch ſowohl ſeinem Geſammt-Inhalte, als ſeinen einzelnen Theilen nach, dem Charakter und den Verhältniſſen der Zeit und der Stellung und Aufgabe Baruch's durchaus angemeſſen" ſei. In Bezug auf das Verhältniß des Buches Baruch zu andern altteſtamentlichen Büchern wird die Behauptung, daß Baruch „von den ſpäter lebenden Daniel und Nehemia" abhängig ſei, damit beſeitigt, daß bei den beiderſeitigen ähnlichen Stellen nicht auf Seite Baruch's, ſondern auf Seite Daniel's und Nehemia's Benützung ſtatuirt wird, was allerdings leicht möglich iſt, wenn unmittelbare Abhängig-

keit Statt gefunden haben muß, worüber ſich aber ſtreiten ließe. Bei der Frage nach der Grundſprache des Buches ſcheint S. 71 der Beweis aus der griechiſchen Textesbeſchaffenheit ſelbſt für ein hebräiſches Original etwas zu niedrig taxirt zu ſein. Indeſſen lenkt Hr. R. alsbald wieder etwas ein. Er bemerkt nämlich, Fritzſche ſage in Bezug auf die erſte Hälfte des Buches ganz richtig: „daß der erſte Abſchnitt uns als Ueberſetzung vorliege, kann keinem Zweifel unterliegen; es beweiſt dies die Sprache an ſich und in ihrem Verhältniß zu Jerem. LXX unwiderſprechlich ..... Der Abſchnitt hat nicht nur einzelne ſtarke Hebraismen, er iſt ſo ziemlich in ſeiner Totalität ein Hebraismus und lieſt ſich wie eine andere Ueberſetzung der LXX", und fügt hinzu, Alles, was Fritzſche andeute (und es handelt ſich dabei bloß um die griechiſche Ausdrucksweiſe), ſpreche entſchieden gegen ein griechiſches Original. Zwar berechtigt allerdings ſchon die traditionelle Anſicht von dem Verfaſſer zur Annahme einer hebräiſchen Abfaſſung des Buches, aber darum wird die Beweisführung aus ſprachlichen Gründen immerhin auch noch ihre Berechtigung haben, ſofern ſie der gar nicht unangefochtenen Tradition zur Rechtfertigung dient, und die Anſicht ſcheint nicht ganz richtig zu ſein, daß man „ſich auf einen ganz unrichtigen Standpunkt ſtelle, wenn man durch Aufzählung von Hebraismen, Ueberſetzungsfehlern u. dgl. den Beweis führen wolle, daß das uns vorliegende griechiſche Buch Baruch eine Ueberſetzung aus dem Hebräiſchen ſei." Während aber Fritzſche nur für den erſten Theil ein hebräiſches Original anerkennt und beim zweiten (3, 9 — 5, 9) den griechiſchen Text als Urtext betrachtet, nimmt Hr. R. mit Recht das ganze Buch als Ueberſetzung

eines hebräiſchen Textes und weist die Unhaltbarkeit der für Fritzſche's Anſicht vorgebrachten Gründe genügend nach.

Den Brief Jeremias, der in der Vulgata das 6te Cap. des Buches Baruch bildet, zieht Hr. R. beſonders in Betracht und vindicirt ihn dem Jeremia. Seine Abfaſſung verlegt er in die Zeit zwiſchen der Eroberung der Stadt und der Wegführung der Juden, was nach der Ueberſchrift allerdings das Wahrſcheinlichſte iſt, wenn der Brief an die mit Zedekia weggeführten Juden gerichtet iſt, wenn er aber an die mit Jechonia weggeführten gerichtet wäre, wogegen ſein Inhalt nicht zu ſprechen ſcheint, ſo wäre er früher als der Jer. 29 mitgetheilte. Das Vorhandenſein dieſes letztern aber ſchließt einen früheren Brief des Propheten an dieſelbe גולה nicht ſchlechthin aus, wenn ſich etwa auch Bedenken dagegen erheben laſſen. Die gegen die Aechtheit von Jahn u. A. vorgebrachten Gründe widerlegt Hr. R. im Ganzen treffend, nur wenn er in Bezug auf ἕως γενεῶν ἑπτά V. 3, womit die Dauer des babyloniſchen Exils beſtimmt wird, verſichert, γενεά ſei ſ. v. a. דור, und dieſes habe auch eine unbeſtimmte Bedeutung, wie etwa „Zeitraum", und ἕως γενεῶν ἑπτά heiße „bis zu ſieben Zeiträumen", ſo iſt das nicht recht glaublich, weil mit dieſem Ausdrucke ja gar nichts irgend Beſtimmtes geſagt wäre, da doch eine Zeitbeſtimmung gegeben werden will, wie das beigefügte Zahlwort zeigt, und weil überhaupt nicht einleuchten will, daß דור, wenn es Menſchenalter, Generation, bedeutete, und dann auch für seculum gebraucht wurde, auch noch eine ganz unbeſtimmte Bedeutung, wie „Zeitraum" gehabt, und ſo gut 10 als 100 und dann wohl auch jede dazwiſchen liegende Anzahl von Jahren bezeichnet habe.

Die Auslegung ist im Allgemeinen als gelungen zu bezeichnen. H. R. ist seinen S. IV kurz angedeuteten Auslegungsgrundsätzen getreu geblieben. Mit Recht hat er den griechischen Text zu Grunde gelegt, aus dem der lateinische der Vulgata geflossen ist, letzteren aber dabei fortwährend berücksichtigt. Unnöthige Weiterungen wurden vermieden, die Vorarbeiten gehörig berücksichtigt und abweichende Ansichten berührt, so weit es zur Erläuterung des Schrifttextes oder zur Rechtfertigung der eigenen Ansicht dienlich schien. Große Sorgfalt ist auf die sprachliche Seite verwendet und namentlich der Sprachgebrauch der Sept. sorgfältig berücksichtigt, auch auf die muthmaßliche Gestalt des hebräischen Urtextes zurückgegangen worden, um den Sinn des griechischen Uebersetzungstextes sicherer zu erkennen. Auch Texteskritik wurde geübt, jedoch mit löblicher Mäßigung. Wenn bei der einen oder andern Stelle sich vielleicht eine Ausstellung machen ließe, so wird dadurch das ausgesprochene Gesammturtheil nicht geändert. Zur theilweisen Rechtfertigung desselben und um dem Leser zu einem selbstständigen Urtheil einen kleinen Anhaltspunkt zu geben, glauben wir die, wenn auch etwas ausführliche Erklärung der wichtigen Stelle Cap. 3, 37 mittheilen zu sollen; sie lautet: „Darauf" (μετὰ τοῦτο, אַחֲרֵי כֵן 2. Sam. 2, 1), d. i. nachdem, in Folge davon, daß Gott die Weisheit dem Volke Israel gegeben, „ist sie auf Erden gesehen worden und hat sie unter den Menschen gewandelt", oder da das Präteritum nach dem Hebräischen wohl keine bestimmte Zeit bezeichnet, „wird sie auf Erden gesehen (ist sie auf Erden gegenwärtig und erkennbar, s. V. 22) und wandelt sie unter den Menschen." Diese Darstellung von einem Wohnen der Weisheit (als Person gedacht) unter

den Menſchen und auf Erden kommt auch ſonſt vor; ſo beſonders Sir. 24, 8 (Vg. 12): Tunc praecepit et dixit mihi creator omnium .... et dixit mihi: in Jacob inhabita et in Israel haereditare ... Et sic in Sion firmata sum ... et radicavi in populo honorificato. Man darf dies nicht etwa auf die Erſcheinung am Sinai und überhaupt nicht auf einzelne Thatſachen beziehen: darauf paſſen ſchon die Ausdrücke nicht, und nach dem Zuſammenhange iſt der Gedanke ganz allgemein: die Weisheit iſt bei dem Volke Iſrael gegenwärtig, ihm von Gott gegeben, — wie auch die Frage V. 15 ganz allgemein lautete: wo iſt die Weisheit zu finden? Ebenſo iſt es unrichtig, das ἔδωκεν V. 37 auf die Mittheilung des Geſetzes am Sinai zu beziehen, — dazu ſind die Ausdrücke viel zu unbeſtimmt — und dann μετὰ τοῦτο κτλ. durch „nachdem Gott am Sinai die Weisheit dem Volke Iſrael gegeben, iſt ſie ſpäter auf Erden erſchienen" zu erklären. Der ganze Zuſammenhang und die Faſſung der Frage: deren Beantwortung der Inhalt von V. 16—38 bildet, fordert es, den Sinn dieſer letzten Verſe ganz allgemein zu faſſen: Iſrael iſt das Volk der Offenbarung, es iſt allein das Volk, in welchem die Weisheit gegenwärtig und thätig iſt. Dieſer Vorzug zeigte ſich allerdings auch darin, daß Gott ihm am Sinai ſeinen Willen und die Wahrheit offenbarte, und die ihm dort mitgetheilte Offenbarung zum fortwährenden Beſitzthum gab: dadurch wurde Iſrael zum „weiſeſten Volke", zum eigentlichen Volke der Weisheit, wie ſchon Moyſes Deut. 4, 5 ff. ſagt .... Die Offenbarung am Sinai war aber nur die Grundlage, nicht der ganze Inbegriff der göttlichen Offenbarung und Mittheilung der Weisheit an das Volk. Die Weisheit, welche dem Volke ſo zuerſt geoffenbart

wurde, wirkte unter ihm fort und fort; das Volk ſtand unter ihrem ſteten und unausgeſetzten Einfluſſe: die Führung und Leitung deſſelben in der Wüſte und im Lande der Verheißung .... u. ſ. w. alles das iſt ein Erſcheinen und Wandeln der Weisheit unter den Menſchen. Ein wichtiges Moment bildet dabei auch die Hinweiſung auf den Meſſias, welcher dereinſt kommen ſollte, um die göttliche Offenbarung zu vollenden, als höchſter Lehrer und Prophet, und das Erſcheinen des Meſſias ſelbſt bildet die Krone und Spitze dieſes mit der Auserwählung Iſraels beginnenden göttlichen Wirkens auf die Menſchheit: in ihm erſchien die Weisheit im vollkommenſten Sinn auf Erden und wandelte unter den Menſchen. Dieſe höchſte Phaſe der göttlichen Offenbarung und des Wirkens der Weisheit iſt in den Worten des Propheten nicht ausgeſchloſſen; vielmehr iſt ſie, wie die vollkommenſte und höchſte Mittheilung und Erſcheinung der Weisheit, ſo auch die vollkommenſte und höchſte Erfüllung dieſer Stelle, deren Ausdrücke darauf auch aufs Schönſte paſſen. Mit vollem Recht zählen darum auch die Väter dieſe Stelle zu den meſſianiſchen, wenn ſie dieſelbe auch im Einzelnen anders erklären. — Zu den Worten *ὤφθη* und *συναναστράφη* kann, da darin keine Geſchlechtsbezeichnung ausgedrückt iſt, an und für ſich eben ſo gut, wie nach der gegebenen Erklärung *ἡ σοφία* oder *ἐπιστήμη*, auch *ὁ θεός* als Subject gedacht werden. So verſtehen den Vers auch ſchon die meiſten griechiſchen Väter ... und die Vg. und die lateiniſchen Väter folgen dieſer Auffaſſung und überſetzen demgemäß: post haec in terris vis*us* est et cum hominibus conver*satus* est. Wenn dieſe Conſtruction richtig iſt, ſo iſt der V. gewiß nicht auf die Theophanien des A. B. zu beziehen,

ſondern, wie die meiſten ältern Ausleger angeben, auf die Menſchwerdung. Schon Mald., Corn. und Calmet bemerken aber, obwohl ſie dieſer Erklärung beiſtimmen, ὤφθη und συναναστράφη könne auch auf die Weisheit bezogen werden, und nach dem Zuſammenhange ſcheint es mir durchaus unzuläſſig, es anders zu beziehen: der ganze vorhergehende Abſchnitt handelt von der Weisheit; σοφία iſt gleichſam das allgemeine Subject des ganzen Abſchnitts; von der Weisheit iſt ex professo die Rede, denn nach ihr war V. 15 gefragt; Gott wird nur wegen der Verbindung erwähnt, in welcher die Weisheit mit ihm ſteht. Ferner heißt es gleich im folgenden V. wieder πάντες οἱ κρατοῦντες αὐτήν sc. σοφίαν, wo alſo wieder von der Weisheit die Rede iſt, und ein Zuſammenhang mit dem Folgenden läßt ſich kaum herſtellen, wenn man dieſen V. nicht auf die Weisheit bezieht. Daß auch bei dieſer Auffaſſung die Stelle eine meſſianiſche bleibt, iſt ſchon bemerkt."

In Betreff der Texteskritik wäre zu wünſchen geweſen, daß Hrn. R. die armeniſche Ueberſetzung hätte zur Benutzung ſtehen mögen; ſie würde ihm öfters erwünſchte Dienſte geleiſtet, ja mitunter ihn wohl auch bedenklich gemacht haben. Seine Vermuthung z. B., daß Cap. 2, 2 ἃ οὐκ ἐπολιήθη ſtatt ἃ οὐκ ἐποίησε zu leſen ſei, beſtätigt der armeniſche Text, iſt aber Cap. 2, 7 gegen die Streichung des zweiten ἅ oder die Vertauſchung des erſten ἅ mit διότι. Cap. 2, 29 hat der armen. Text εἰ μή ſtatt ἢ μήν, und Cap. 2, 31 nur καρδίαν ohne den Zuſatz (συνετὴν τοῦ γνῶναί με) ausgedrückt. Cap. 3, 7 hat er vor ἐπικαλεῖσθαι kein καί, und mit ihm ſtimmt der Syr. und Ar. Cap. 3, 23 hat er ἄτε ſtatt οἵτε und läßt das ſchwierige οἱ ἐπὶ τῆς γῆς nach σύνεσιν weg; da er ſich ſolche Weg-

laſſungen ſonſt nicht erlaubt, hat er das οἱ ἐπὶ τῆς γῆς höchſt wahrſcheinlich in ſeinem Original auch nicht geleſen. Cap. 4, 21 hat er ἐκ δυναστείας χειρῶν ἐχθρῶν ausgedrückt, alſo nach δυναστείας kein ἐκ geleſen, wenn er nicht etwa, wie zeraz (χειρῶν) vermuthen läßt, hier etwas eigenmächtig überſetzte.

Ferner wäre wohl auch, da der griechiſche Text zu Grunde gelegt wurde, eine deutſche Ueberſetzung deſſelben zu wünſchen geweſen, da überhaupt an ſolchen Ueberſetzungen kein Ueberfluß und namentlich keine der gegebenen Erklärung entſprechende vorhanden iſt. Endlich vermißt man ungern die Capitel- und Versangaben am oberen Rande; ihr Fehlen erſchwert das Nachſchlagen einzelner Stellen und macht es unnützer Weiſe zeitraubend.

Nach dem Bisherigen wird es kaum mehr der Bemerkung bedürfen, daß uns die gegebene Ausſicht auf „eine Erklärung ſämmtlicher deuterokanoniſcher Bücher" von Hrn. R. ſehr gefreut hat, und wir nur wünſchen, daß derſelben keinerlei Hinderniß in den Weg treten möge.

Welte.

3.

Hippolytus und Kalliſtus; oder die römiſche Kirche in der erſten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Mit Rückſicht auf die Schriften und Abhandlungen der HH. Bunſen, Wordsworth, Baur und Gieſeler. Von **J. Döllinger**. Regensburg bei Manz 1853. XII u. 358 S. gr. 8. Pr. fl. 2. 42 kr.

Die eben bezeichnete Schrift Döllinger's iſt bereits in ſolchem Grade bekannt und in ſo weiten Kreiſen ver-

breitet, daß eine eigentliche Anzeige derselben als unnöthig, ja als überflüssig erscheinen muß. Dazu kommt, daß ihre Trefflichkeit, die ausgebreitete Gelehrsamkeit und der seltene Scharfsinn, womit sie verfaßt, uns eher zu lautem Beifall als zu einer Recensenten-Kritik auffordert. Es ist ja nicht blos die vielventilirte Frage nach dem wahren Verfasser des neuaufgefundenen, im Jahre 1851 aus einem aus Griechenland gebrachten Pariser Codex zum erstenmale in Oxford gedruckten und damals fälschlich dem Origenes zugeschriebenen Werkes *Ὠριγένους φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*, durch Döllinger, wie wir glauben, jetzt zur Entscheidung gebracht, sondern es hat vorliegende Schrift außerdem, neben diesem ihrem ersten Gegenstande, noch über eine Reihe anderer interessanter Punkte der ältesten Kirchengeschichte ganz neues Licht verbreitet, zahlreiche alte und neue Irrthümer aufgedeckt, unrichtige Behauptungen Anderer, besonders Bunsen's, widerlegt, über das christliche Leben und die Disciplin, über die theologische Wissenschaft und die häretischen Verirrungen der ersten christlichen Jahrhunderte wichtige Aufschlüsse gegeben, überhaupt die christliche Kirchen- und Dogmen-Geschichte wesentlich bereichert.

Das Ganze zerfällt in fünf Abtheilungen oder Kapitel. Die erste mit der Ueberschrift „Hippolytus und die Philosophumena" weist nach, daß Hippolytus, ein Schüler des heil. Irenäus, Verfasser a) der Philosophumena, b) des sog. Labyrinthes oder *σπέδασμα* gegen Artemon (woraus Eusebius, hist. eccl. V, 28 und Theodoret, haeret. fab. II, 5 Excerpte mittheilten); c) einer Schrift vom Wesen des Universums und d) eines *σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων* gewesen sei. Mehrere der neuern Gelehrten

haben, die Einen dieſes *σύνταγμα*, die Andern das *σπώδασμα* oder Labyrinth, welche beide verloren gegangen, in den neuaufgefundenen Philoſophumenen wieder erblicken und mit dieſen identificiren wollen. Döllinger aber hat die Verſchiedenheit aller dieſer Schriften überzeugend dargethan und auch die weitere Vermuthung, der den Präſcriptionen Tertullian's angehängte libellus adversus haereticos ſei eine lateiniſche Bearbeitung des Hippolyt'ſchen *σύνταγμα*, als unbegründet und unwahrſcheinlich erwieſen S. 20. 21. Den Schluß dieſer erſten Abtheilung bildet eine kleine Abhandlung über die im J. 1551 zu Rom gefundene Statue Hippolyts, für deren Aechtheit und Alterthum (aus der erſten Hälfte des dritten Jahrhunderts) der Verfaſſer S. 25—28 in die Schranken tritt. Das Hauptbedenken dagegen löst ſich jedoch erſt, nachdem die perſönlichen Verhältniſſe Hippolyts ſicher geſtellt ſind, und ſie werden dieß in der zweiten Abtheilung mit der Ueberſchrift: „zur Geſchichte des Hippolytus. Die gleichnamigen Heiligen.“ Das Reſultat iſt: unſer Hippolyt war weder Biſchof in Arabien, noch von Portus romanus bei Rom (wo es vor dem J. 313 gar keinen Biſchof gab), noch weniger war er römiſcher Officier, ſondern er war unter Papſt Zephyrin (J. 202—219) ein ſehr angeſehener Prieſter zu Rom, der dann mit Zephyrin's Nachfolger Kalliſtus in heftiges Zerwürfniß gerieth, dieſen der Häreſie und zu großer Laxheit bezüchtigte, ſich von ihm trennte, von ſeinen Anhängern zum Gegenpapſte gewählt wurde, in dieſer ſchismatiſchen Stellung auch nach dem Tode des Kalliſtus, i. J. 223, als Urban und nachher Pontianus (J. 230) zum Biſchof von Rom gewählt worden war, noch verharrte, darauf ſamt dieſem i. J. 235 im letzten Re-

gierungsjahre des K. Alexander Severus durch den Stadtpräfekt nach Sardinien exilirt wurde, hier sich mit Pontian versöhnte, gemeinsam mit ihm abdankte, und so in demselben Jahre die einträchtige Wahl des Anteros als alleinigen und unbestrittenen Bischofs von Rom ermöglichte. Endlich starb sowohl er als Pontian in Sardinien; ihre Leiber wurden nach Rom gebracht, und beide als Heilige verehrt S. 29—114 u. S. 250 f.

In der dritten Abtheilung behandelt der Verfasser „die Geschichte des Kallistus und Hippolyts Anklagen wider ihn." Erstere mußte er bei dem Abmangel anderer Nachrichten gerade einzig aus den Philosophumenen Hippolyts schöpfen, und dabei jede von dessen Angaben, da er der heftigeste Feind des Kallistus war, sorgfältig prüfen und rectificiren. Es ergab sich, daß der Christ Kallistus ein Sklave des Karpophorus, eines gleichfalls christlichen Beamten im Pallaste des Kaisers Commodus war. Mit dem Gelde seines Herrn betrieb Kallist auf dessen Befehl ein Wechslergeschäft, hatte aber Unglück, wollte deßhalb fliehen, sprang sogar, um seinem nacheilenden Herrn zu entgehen, ins Meer, wurde aber von den Schiffern herausgezogen, dem Karpophorus ausgeliefert und zur Strafe in die Trettmühle (Pistrinum) gesperrt. Nach einiger Zeit von seinem Herrn theilweise wieder begnadigt, wurde er bald von den Juden bei dem Stadtpräfekten Fuscianus angeklagt, sie in ihrer Synagoge gestört zu haben, deßhalb gegeißelt und nach Sardinien zur Zwangsarbeit in den dortigen Bergwerken deportirt. Als sofort die christenfreundliche Concubine (d. i. unebenbürtige Frau vgl. S. 188) des Commodus, Marcia, die Befreiung vieler gefangenen Christen erwirkte, durfte auch Kallistus wieder

nach Rom zurückkehren, wurde einige Zeit ſpäter in den Clerus aufgenommen, von Papſt Zephyrin dem großen Cömeterium, das nachmals Cömeterium Calliſti genannt wurde, vorgeſetzt, mit ſeinem vollen Vertrauen beehrt, und ſogar mit der Leitung und Beaufſichtigung des übrigen Clerus beauftragt. Ja, als Zephyrin ſtarb, wählten Clerus und Volk gerade dieſen Kalliſt wegen der großen Geſchäftsgewandtheit, die er gezeigt, zu ſeinem Nachfolger, und es pontificirte derſelbe von 219—223. — Wie ſchon dieſe eigenthümlichen Lebensſchickſale des Kalliſtus dem Hippolyt Gelegenheit gaben, ihn in unſeren Philoſophumenen zu verunglimpfen, ſo fand er auch in deſſen Amtsverwaltung und Lehre viel Stoff zu weiteren Klagen und Beſchuldigungen, und Döllinger hat alle dieſe einzeln in der bereits erwähnten dritten, ſo wie in der folgenden vierten Abtheilung unterſucht und erörtert, die den Titel führt: „Hippolytus und Kalliſtus im Streite über die Trinitätslehre.“ In Beziehung auf die Amtsverwaltung beſchuldigte Hippolyt den Kalliſtus einer Abſchwächung der kirchlichen Diſciplin, namentlich daß er 1) auch die größten Sünder wieder zur Buße zugelaſſen, 2) ſelbſt die von andern Secten Ausgeſtoßenen wieder aufgenommen, 3) ſündhafte Biſchöfe beſchützt, 4) Bigamiſten ordinirt, 5) heirathende Cleriker (wohl nur der niedern Ordnung) im Clerus belaſſen, 6) vornehmen Frauen die Ehe mit Armen oder Sclaven geſtattet und 7) zugelaſſen habe, daß man anderwärts (wohl in Carthago) Solche, die bereits von Häretikern getauft waren, noch einmal taufte. Döllinger hat alle dieſe Klagepunkte in ausgezeichneter Weiſe unterſucht und damit unſere Kenntniß der ſittlichen Zuſtände im Anfange des dritten Jahrhunderts

weſentlich bereichert. — Weiterhin fand Döllinger in Betreff der die Orthodoxie des Kalliſtus berührenden Klagen Hippolyts das Reſultat, daß dieſer den Kalliſt mit Unrecht einer zu geringen Unterſcheidung zwiſchen Vater und Sohn, einer Hinneigung zum Patripaſſianismus und Sabellianismus beſchuldigte, daß vielmehr Hippolyt ſelbſt in der Trinitätslehre auf Abwege gekommen war, und durch die Art, wie er die perſönlichen Unterſchiede in Gott feſthielt, die Einheit Gottes gefährdet, d. h. die Trinität ſubordinatianiſch aufgefaßt hatte, wie Döllinger außer der vierten auch in der 5ten Abhandlung: „Reviſion der neueſten Unterſuchungen über das Buch und deſſen Inhalt" nachgewieſen hat.

Den Schluß des Ganzen bildet die ſechſte Abtheilung: „Erörterung einiger Punkte in Hippolyts Lehrform," wo beſonders die Bedeutung des Titels Presbyter bei Hippolyt, die Lehre vom Prieſterthum und Opfer der Kirche, vom Hinabſteigen Chriſti in den Hades u. A. beſprochen wird.

Nach dieſer allgemeinen kurzen Relation über die Döllinger'ſche Schrift erlauben wir uns, einen einzelnen Punkt der fünften Abtheilung noch beſonders zur Sprache zu bringen. Döllinger bekämpft hier S. 293 ff. die gewöhnliche Anſicht, daß die Aloger Gegner des Logos, Läugner der Gottheit Chriſti, Monarchianer, ja ſogar die eigentlichen Urheber des Monarchianismus geweſen ſeien, und will ſie dagegen für eine Abart der Montaniſten erklären. Seine Behauptung hat ſonach zwei Seiten: eine negirende (die Aloger ſeien nicht Monarchianer), und eine ponirende (ſie ſeien eine Abart der Montaniſten). 1. In Betreff des erſten Satzes weist Döllinger darauf hin, daß Epiphanius, der es ſonſt mit der Or-

thodorie ſo genau nimmt, in haeres. 51, 4 von den Alogern ſchreibt: „mit Ausnahme ihrer Verwerfung der johanneiſchen Schriften *δοκεῖσι τὰ ἴσα ἡμῖν πιστεύειν;* dieß würde aber Epiphanius gewiß nicht geſagt haben, wenn die Aloger die zwei Fundamentallehren des Chriſtenthums, nämlich von der Gottheit Chriſti und der Trinität, verworfen hätten. — Daß dieß Argument ſehr gewichtig iſt, kann Niemand läugnen, und ich möchte es ſogar noch durch Hinweiſung auf den Zuſammenhang verſtärken, in welchem Epiphanius jene Aeußerung vorbringt. Die Meinung der Aloger, das vierte Evangelium ſei von Cerinth, bekämpft er haer. 51, 4 damit, daß er ſagt: „das kann ja gar nicht ſein, denn Cerinth hält Chriſtum für einen bloſen Menſchen, das vierte Evangelium aber ſchreibt dem Logos, der Fleiſch geworden, Ewigkeit ꝛc. zu und bezeugt ſo die Gottheit Chriſti. Hieraus ſollen die Aloger erkennen, daß ſchon der Prolog des vierten Evangeliums ihre falſchen Anklagen gegen daſſelbe (als wäre es cerinthiſch) widerlegt, „indem ja auch ſie das Gleiche glauben wie wir," d. h. im Gegenſatze zu Cerinth und in Uebereinſtimmung mit Johannes die Gottheit Chriſti anerkennen. — Dieſe Auslegung ſcheint mir der Zuſammenhang im Argumente des Epiphanius ſehr nahe zu legen.

Döllinger beruft ſich ſofort S. 303 noch auf eine zweite Aeußerung in demſelben Kapitel des Epiphanius: *δοκεῖσι λοιπὸν ἐπιλαμβάνεσθαι τῆς ἁγίας καὶ ἐνθέου διδασκαλίας.* Verſteht man *διδασκαλία* in der Bedeutung von „Lehre", ſo wäre dieſe Stelle allerdings mit der vorigen gleichbedeutend und für Döllinger beweiſend; allein nach dem ganzen Zuſammenhange und insbeſondere nach dem Sinn der unmittelbar vorausgegangenen Worte iſt unſere

Stelle wohl dahin zu erklären: „im Uebrigen, d. h. mit Ausnahme der johanneiſchen Bücher, ſcheinen die Aloger die heilige Schrift (διδασκαλία) unverſehrt anzunehmen.“ Der Zuſammenhang bei Epiphanius iſt nämlich folgender: „Wir Katholiken verwerfen keines der vom hl. Geiſt kommenden hl. Bücher (Lehrſchriften, διδασκαλίαι); ſie aber, die Aloger, verwerfen die johanneiſchen Schriften, weil ſie vermeintlich mit den andern heiligen Büchern nicht harmoniren. Letztere (die übrigen hl. Bücher) ſcheinen ſie unbedenklich anzunehmen.“ Hienach beweist dieſe zweite Stelle gewiß nicht das, was Döllinger ihr zuſchreibt, und es bleibt die erſte (obige) von ihm vorgebrachte als beweiskräftig übrig. Es fragt ſich jetzt nur, ob dieſer eine Ausſpruch des Epiphanius im Stande iſt, die einzelnen Verdachtsgründe gegen den Antitrinitarismus der Aloger aufzuwiegen.

a. Betrachten wir vor Allem die Einwürfe, welche die Aloger gegen das vierte Evangelium und gegen die Apokalypſe vorbrachten. Den Inhalt der letztern fanden ſie läppiſch, unnütz, theilweiſe unwahr (*Epiph.* haer. 51, 32 seqq.); aber wir ſehen nicht, daß ſie von einem dogmatiſchen, resp. häretiſchen Standpunkte aus dagegen argumentirt hätten. Ebenſo waren auch ihre Einwendungen gegen das vierte Evangelium vorherrſchend nicht dogmatiſcher ſondern kritiſcher Natur, nämlich: „es fehle darin die ganze Jugendgeſchichte Jeſu und noch gar manches Andere, einzelne chronologiſche und hiſtoriſche Angaben widerſprächen denen der drei übrigen Evangelien, namentlich ſei in dieſen nur von einem Paſchafeſte während der öffentlichen Thätigkeit Jeſu; im vierten Evangelium aber von zweien die Rede (haer. 51, 22). Es iſt gewiß,

die Aloger hätten all dieß, ſo thöricht es auch mitunter iſt, behaupten und doch über die Gottheit Chriſti ganz orthodox denken können. — Allein hätte ihnen dann Epiphanius den Namen Aloger geben dürfen? Ganz gewiß nicht; es wäre die größte Ungerechtigkeit von ihm geweſen, und ſeine wiederholte Behauptung: „ſie hätten den Logos verworfen“ (haer. 51, 3 und 28) nöthigt zu der Annahme, daß ſie nicht blos kritiſche Bedenken gegen das vierte Evangelium gehabt, ſondern namentlich an deſſen Logoslehre Anſtoß genommen haben. Dieß erhellt auch aus dem vierten Kapitel bei Epiphanius (haer. 51, 4), wo er die Aloger alſo redend einführt: „was ſoll das ſein: im Anfang war das Wort und: das Wort iſt Fleiſch geworden?“ — Den Schlüſſel zum Verſtändniß glaube ich nun im zwölften Kapitel des Epiphanius (haer. 51, 12) zu finden, wo er den eben erwähnten Einwurf der Aloger gegen den johanneiſchen Prolog in ſolcher Weiſe beſeitigt, daß man wohl ſieht, ſie bekrittelten den Prolog, weil ſie ihn nicht verſtanden, und für unverſtändlich oder wohl gar für cerinthiſch hielten, nicht aber, weil ſie etwa die Gottheit Chriſti läugneten. Deßhalb ſetzt Epiphanius ihnen gegenüber nur den tiefen Sinn dieſes Prologs auseinander, ohne irgend anzudeuten, daß die Aloger eine entgegenſtehende häretiſche Anſicht hierüber hätten.

Unter Feſtſtellung dieſes Reſultates kann ich mit Döllinger übereinſtimmen, wenn er S. 308 behauptet: „daß die Aloger, von dem Wahne ausgehend, Cerinthus ſei der Verfaſſer des vierten Evangeliums, auch in der Wahl des Ausdrucks Logos zur Bezeichnung des himmliſchen Erlöſers die Hand des Cerinthus zu erkennen meinten,

der ſeine Logoslehre aus Aegypten gebracht, und ſie noch vor dem Apoſtel Johannes, nämlich vor dem Erſcheinen ſeines Evangeliums in ſeinen Lehrbegriff aufgenommen hatte."

Sonach wäre der erſte Verdachtsgrund gegen die Trinitätslehre der Aloger, aus ihrem Namen und aus Epiphanius haer. 51, 4 geſchöpft, allerdings beſeitigt.

b. Ein zweiter gründet ſich auf die Aeußerung des Epiphanius (haer. 54, 1): „Theodotus d. ä. ſei ein Ableger (ἀπόσπασμα) der Aloger." Döllinger vermuthet S. 304, Epiphanius habe damit nur ſagen wollen, „die Aloger hätten durch ihre Verwerfung des vierten Evangeliums dem Theodotus den Weg gebahnt, indem ſie das ſtärkſte Bollwerk des Dogmas von der Gottheit Chriſti niederwarfen." Er ſchwächt ſonach die Aeußerung des Epiphanius in einer Weiſe ab, der wir nicht beiſtimmen können.

c. Aber er hat, was noch ſtärker ins Gewicht fällt, einige andere nicht unwichtige Aeußerungen des Epiphanius ganz mit Stillſchweigen übergangen.

α) Haer. 51, 3 ſagt Epiphanius, „es ſei nicht zu zweifeln, daß Johannes mit ſeinen Worten: nunc ecce Antichristi multi (I. Joh. 2, 18), die Aloger und ihres Gleichen im Auge gehabt habe." Weiſt dieß nicht darauf hin, daß ſie gerade contra Christum, Irriges über Chriſtus lehrten?

β) In demſelben Kapitel ſagt er: „ſie ſeien ἀλλότριοι παντὰπασιν τῶ κηρύγματος τῆς ἀληθείας. Paßt wohl auch dieſer Ausdruck für eine in den Hauptdogmen orthodoxe Partei, wie Döllinger es von den Alogern vorausſetzt? Ich geſtehe, dieſe beiden Aeuße-

rungen machen mich bedenklich, dem erſten Theile der Döllinger'ſchen Hypotheſe beizutreten; aber noch viel weniger ſtimme ich

2. mit ſeiner zweiten Behauptung oder dem poſitiven Theile ſeiner Hypotheſe überein, daß die Aloger ein Zweig der Montaniſten geweſen ſeien. Döllinger beruft ſich hiefür ganz auf dieſelben Stellen, wie ſeine Antagoniſten, und es handelt ſich ſonach nur um deren richtige Auslegung.

a. Ganz allgemein wird die Stelle bei Irenäus (adv. haer. III. 11, 9) auf die Aloger bezogen. Er ſpricht darin von Solchen, „welche das Evangelium Johannis (oder, wie Maſſuet meint, einen Theil deſſelben) verwarfen, weil darin (Kap. 14—16) die Sendung des Paraklet angekündet iſt, ſie ſelbſt aber die Fortdauer der prophetiſchen Gnade und des prophetiſchen Geiſtes in der Kirche beſtritten.“ Da nun bekanntlich die Montaniſten in ihrem Meiſter eine Incarnation des Paraklet erblickten und in ihren Prophetinen Maximilla und Priscilla eine Fortdauer der prophetiſchen Gaben par excellence anerkannten, ſo deuten die Meiſten die Worte des Irenäus auf Gegner der Montaniſten, indem ja die Montaniſten gewiß nicht gegen die Sendung des Paraklet und die Fortdauer der Prophetie proteſtirt hätten. Dabei beruft man ſich noch darauf, daß Tertullian gerade die Kapitel 14—16 bei Johannes, welche die Aloger nach Irenäus beſonders verwarfen, zur Unterſtützung der montaniſtiſchen Lehre gebrauchte.

Hiegegen macht Döllinger

α) auf den großen Unterſchied aufmerkſam, der zwiſchen dem johanneiſchen und montaniſtiſchen Paraklet ſtatt-

hatte, und wie erſt die Keckheit Tertullians gewagt habe, die montaniſtiſche Parakletlehre durch Johannes zu ſtützen (S. 302). Er bemerkt

β) weiter, daß auch die Montaniſten nicht eine Fortdauer der prophetiſchen Gaben in der Kirche lehrten, vielmehr dieſelbe in Montan, Maximilla und Priscilla als zu Ende gegangen erachteten, und

γ) den heil. Geiſt nicht über die ganze Kirche, ſondern nur über Wenige ausgegoſſen glaubten.

Sonach wäre allerdings möglich geweſen, daß auch Montaniſten gegen das johanneiſche Evangelium, beſonders gegen die Kapitel 14—16 und gegen den Spiritus propheticus ſich erklärt hätten.

Döllinger beruft ſich weiter (S. 299) auf die Worte des Irenäus, worin geſagt iſt: „dieſe (Aloger) pseudoprophetae quidem esse volunt, propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia.“ Bisher war man der Anſicht, es müſſe hier nothwendig eine Correktur vorgenommen werden (vgl. Quartalſchrift 1851 S. 576 f.); Döllinger dagegen benützt dieſe Stelle unverändert und überſetzt: „ſie wollen ſelbſt Propheten ſein (ſtatt Propheten ſage aber Irenäus auf ſeinem Standpunkte: Pſeudopropheten), und ſprechen der Kirche die Gnade der Prophetie ab.“ In den Worten: „ſie wollen ſelbſt Propheten ſein“ liege nun aber eben ein Zeugniß ihres montaniſtiſchen Charakters. — Abgeſehen nun davon, daß die Annahme: Irenäus habe eigentlich prophetae ſchreiben wollen und gemäß ſeiner Argumentation auch ſollen, es habe ſich aber ſozuſagen unter der Feder von ſeinem Standpunkte aus das pseudoprophetae eingeſchoben, — hart und gewagt iſt, haben wir noch zwei andere Gründe gegen dieſe Deutung:

α) Nach Döllinger's eigener Angabe ſollen die Aloger nur ein Zweig der Montaniſten geweſen ſein (S. 301). Wenn nun nach der montaniſtiſchen Anſicht das Prophetenthum mit Montan, Maximilla und Priscilla geendet hat; wie können dann die Mitglieder jenes Zweigs ſelbſt auch Propheten haben ſein wollen?

β) Aber noch mehr ſprechen gegen Döllinger die weitern Worte des Irenäus, welche zugleich auch den Schlüſſel zur Erklärung des pseudoprophetae esse volunt an die Hand geben, wenn wir ſie im Zuſammenhang mit der vorangehenden Stelle auffaſſen. Es ergibt ſich dann folgender Sinn: „ihnen, den Alogern, geht es wie jenen, welche, um etwaige falſche Brüder zu meiden, ſich von der ganzen Kirche trennen; ſie beſtreiten die Fortdauer der prophetiſchen Gaben in der Kirche überhaupt, um ja keine falſchen Propheten aufkommen zu laſſen"; — oder, wenn wir die Satz-Ordnung des Irenäus feſthalten: „ſie wollen zwar nur die falſchen Propheten abweiſen, entziehen aber der ganzen Kirche die prophetiſche Gabe, und es geht ihnen ſo wie jenen, welche um falſche Brüder zu meiden, ſich von der ganzen Kirche trennen."

Hienach iſt pseudoprophetas esse nolunt zu leſen, was ſchon Lücke vorgeſchlagen hat (vgl. Quartalſchrift 1851 S. 577); der unveränderte Text aber: pseudoprophetae esse volunt, den Döllinger befürwortet, zerſtört den Parallelismus der Glieder, wie ſich klar zeigt, wenn man beide von uns combinirten und gewiß zuſammengehörigen Sätze wirklich zuſammenſtellt: „es geht ihnen, wie denen, welche um etwaige falſche Brüder zu meiden, die ganze Kirche meiden, — ſie wollen ſelbſt Propheten ſein, und beſtreiten der ganzen Kirche den prophetiſchen

Geiſt." Man ſieht, die beiden Hemiſtichen: „ſie wollen etwaige falſche Brüder meiden" und das correlative: „ſie wollen ſelbſt Propheten ſein," paſſen gar nicht zuſammen. Die Art aber, wie Maſſuet einen Parallelismus herzuſtellen ſucht, iſt zu weit hergeholt und offenbar nur von der Verlegenheit eingegeben.

Ich bemerke noch, daß man leichtlich auch die ganze Vorausſetzung, als ob die Aloger des Epiphanius und jene anonymen Ketzer, von denen Irenäus ſpricht, identiſch ſeien, in Zweifel ziehen könnte, weil Epiphanius nicht im Geringſten andeutet, daß ſeine Aloger beſonders die Kapitel 14—16 bei Johannes und die Verheißung des Paraklet beanſtandet hätten. Ich habe Anfangs auch in der That dieß urgiren zu müſſen geglaubt, allein die Art und Weiſe, wie Epiphanius in haer. 51, c. 35 von der Oppoſition der Aloger gegen die Apokalypſe ſpricht, läßt die Ausdehnung zu, daß dieſelben auch überhaupt die Fortdauer der prophetiſchen Geiſtesgaben läugneten.

b. Die zweite Hauptſtelle, auf welche ſich Döllinger gleich ſeinen Gegnern beruft, iſt das c. 33 bei Epiphanius haer. 51, — eine wahre crux interpretum. Ich freue mich ſagen zu können, daß eine der Hauptſchwierigkeiten dieſer Stelle jetzt durch Döllinger gründlich gehoben iſt. Unbeſtreitbar iſt jetzt nämlich, daß das Argument, welches dort die Aloger gegen die Apokalypſe vorbringen, alſo gefaßt werden muß: „in Kap. 2 der Apokalypſe ſoll Johannes im Auftrage Chriſti ein Sendſchreiben an die Kirche von Thyatira richten (worin V. 25 die Fortdauer dieſer Kirche bis zur Wiederkunft Chriſti vorausgeſetzt iſt). Nun aber beſteht jetzt zu Thyatira keine Kirche mehr, alſo kann auch die Apokalypſe nicht

von einem wahren Propheten geſchrieben ſein." — Alles, was früher von mir (Quartalſchrift l. c. S. 511) und Andern über dieſes Argument der Aloger Irriges vorgebracht wurde, fällt hinweg, wenn man mit Döllinger die oben von uns in Parentheſe eingeſchloſſenen Worte ſubintelligirt. Nach dieſer Auffaſſung paßt jetzt auch das Gegenargument des Epiphanius vollſtändig: „ihr ſagt, es beſtehe jetzt keine Kirche zu Thyatira, indem die Montaniſten dort herrſchend geworden; damit ſchlagt ihr euch ſelbſt, denn gerade in der fraglichen Stelle der Apokalypſe iſt vorausverkündet, daß es ſo gehen und ein Weib die Gemeinde verführen werde. Das iſt eingetroffen; die Jezabel der Apokalypſe iſt Niemand anders, als die montaniſtiſchen Prophetinen Maximilla und Priscilla."

Döllinger will nun aber in dieſer Stelle noch eine Identität zwiſchen den Montaniſten und Alogern finden, indem im Anfange des Kapitels von beiden die Rede ſei, im Verlauf aber nur mehr von den Montaniſten allein geſprochen werde, welche die ganze Stadt Thyatira für ſich gewonnen hätten. Montaniſten und Aloger hätten ſonach nur eine einzige Häreſis gebildet.

Hiegegen müſſen wir zuerſt α) darauf aufmerkſam machen, daß der ganze oben angeführte Einwurf der Aloger gegen den Brief an die Kirche von Thyatira nur denkbar iſt unter der Vorausſetzung der Verſchiedenheit zwiſchen Alogern und Montaniſten, denn wenn Thyatira zur Sekte der Aloger ſelbſt übergegangen geweſen wäre, ſo hätten dieſe gewiß nicht geſagt: „es exiſtirt ja die Kirche nicht mehr in dieſer Stadt"; im Gegentheil betrachteten ſich ja die Montaniſten bekanntlich als die wahren und allein ächten Nachfolger der Urkirche. Ganz anders dagegen ſtellt

ſich die Sache, wenn wir von der Vorausſetzung ausgehen, die Aloger und Montaniſten ſeien verſchiedene, ja entgegengeſetzte Parteien geweſen, die letztern aber hätten zu Thyatira geſiegt und die ganze Stadt auf ihre Seite gezogen. Jetzt, und nur jetzt, konnten die Aloger ſagen: „ſeht, gegenwärtig beſteht keine Kirche mehr zu Thyatira u. ſ. f.“ Was aber Döllinger (S. 295) annimmt, um auch auf ſeinem Standpunkte das Argument der Aloger als möglich erſcheinen zu laſſen, nämlich es ſei nur ein **argumentum ad hominem** geweſen, iſt nicht ſtichhaltig und nicht geeignet, die ganze Argumentation der Aloger auf eine ungezwungene Weiſe als möglich darzuſtellen.

β) Wir haben aber noch einen weitern Gegengrund gegen die vorausgeſetzte Identität von Alogern und Montaniſten. Wie Döllinger oben bei Irenäus in einem ſehr ſchwierigen Satze dieſe Identität finden wollte, ſo entdeckt er ſie wieder in einem der ſchwierigſten Sätze des Epiphanius (haer. 51, 33). Derſelbe lautet: *ἐνοικησάντων γὰρ τότων ἐκεῖσε καὶ τῶν κατὰ Φρύγας, δίκην λύκων ἁρπαξάντων τὰς διανοίας τῶν ἀκεραίων πιστῶν, μετήγεγκαν τὴν πᾶσαν πόλιν εἰς τὴν αὐτῶν αἵρεσιν, οἵ τε ἀρνούμενοι τὴν ἀποκάλυψιν τῷ λόγῳ τότῳ εἰς ἀνατροπὴν κατ᾽ ἐκείνῳ καιρῷ ἐστρατεύοντο.* Nach Döllinger wäre zu überſetzen: „da nämlich ſie, die Aloger und die Kataphryger (Montaniſten) dort in Thyatira wohnten und nach Art der Wölfe die Herzen der Einfältigen raubten, ſo zogen ſie die ganze Stadt zu ihrer Sekte herüber; und ſie, welche die Vorausverkündigung dieſer Begebenheit (*ἀποκάλυψιν τῷ λόγῳ τότῳ*) läugneten (weil ſie die Apokalypſe Johannis für unächt hielten), haben damals ſelber zur Vernichtung der Kirche gekämpft.“ Hier, meint Döllinger, ſeien

Aloger und Montaniſten ja ſichtlich identificirt als eine Häreſis (S. 298 f. beſonders Anmerk. 21), und er legt zugleich ein großes Gewicht darauf, daß der Satz dieſen Sinn gebe ohne daß man zu Emendationen ſchreiten müſſe, wie die Gegenpartei thue. Wir geben zu, daß Döllinger die erſte Hälfte des Satzes richtiger als ſeine Vorgänger gefaßt, namentlich ἁρπαξάντων mit Recht nicht zu λύκων zuſammengenommen hat; allein auch er thut dem Texte Gewalt an. Da nämlich das Hauptzeitwort μετήνεγκαν kein Subjekt hat, ſo nimmt er unbedenklich die Aloger = Montaniſten als ſolches an, faßt überdieß das Wort λόγος willkührlich in der Bedeutung von Begebenheit, und ſupplirt zu εἰς ἀνατροπὴν ebenſo willkührlich τῆς ἐκκλησίας. — Im Gegenſatze hiezu gebe ich einer ältern Textesemendation von Merkel, Gieſeler und Lücke den Vorzug, ſupplire vor μετήνεγκαν das Subjekt οἱ μὲν (während Döllinger tacite ἄμφω ſupplirt), leſe dann weiter unten οἱ δὲ ſtatt οἵ τε, und überſetze (mehrfach von Lücke ꝛc. abweichend): „als die Aloger und Montaniſten miteinander in Thyatira wohnten und wie Wölfe die Herzen der Einfältigen raubten, da haben die Einen (die Montaniſten) die ganze Stadt auf ihre Seite gebracht, während die Läugner der Apokalypſe ſich mit Bekämpfung dieſes Buches (λόγος) beſchäftigten.“ Ich kann für mich geltend machen, daß auch am Ende des fraglichen Kapitels Epiphanius den Ausdruck λόγος und zwar gerade mit Bezug auf die Apokalypſe in dem Sinne von Schrift oder Buch gebraucht, und zugleich löst meine Ueberſetzung die ſowohl bei der Döllinger'ſchen als Lücke'ſchen ꝛc. Hypotheſe ſich nothwendig aufdringende Frage: „warum verſchwinden denn im Texte des Epiphanius die Aloger ſo plötzlich, ohne daß auch

nur eine Andeutung darüber gegeben wäre?" Nach meiner Auffassung ist eine solche gegeben, denn es liegt dann in dem Texte des Epiphanius, daß von den beiden Parteien, welche die Einwohner von Thyatira für sich gewinnen wollten, die Montanisten mit ihren neuen angeblichen Offenbarungen ihren Zweck durchsetzten, während die Aloger ihre Zeit mit Bekämpfung der Offenbarung unpraktisch zubrachten. Jetzt zu Thyatira durch die Montanisten aus dem Felde geschlagen, konnten sie sagen: „in dieser Stadt besteht ja keine Kirche mehr, sondern nur eine Sekte."

Endlich ist noch zu bemerken, daß die chronologischen Angaben, welche das Kapitel 33 bei Epiphanius in Betreff des Beginnes und Endes der montanistischen Herrschaft zu Thyatira enthält, an Unrichtigkeiten und Widersprüchen leiden, die auch Döllinger nicht vollständig heben konnte. Schon Petavius sagte mit Bezug hierauf: „aliud agens Epiphanius haec scripsit [1])"; das Beste dabei ist jedoch, daß diese chronologischen Punkte für unsere Hauptfrage nach dem Charakter der Aloger und ihrem Verhältnisse zu den Montanisten nicht von Belang sind.

Hefele.

4.

Canones et decreta Concilii Tridentini ex editione Romana a. MDCCCXXXIV repetiti. Accedunt S. Congr. Card. Conc. Trid. interpretum declarationes ac resolutiones ex ipso declarationum Thesauro, Bullario Romano

1) *Petav.* ed. Opp. S. Epiphan. Animadvers. ad haeres. 51. T. II. p. 213.

et Benedicti XIV. S. P. operibus, et constitutiones Pontificiae recentiores ad jus commune spectantes e Bullario Romano selectae. Assumpto socio **Friderico Schulte** J. U. D. Guestphalo edidit **Aemilius Ludovicus Richter**, J. U. D. et in Lit. Univ. Berol. Prof. publ. ord. Typis et sumptibus Bernhardi Tauchnitii. Lipsiae 1853. VI u. 665 S. Preis 8 fl. 12 kr.

Wenn es ſchon an und für ſich ein höchſt erfreuliches Zeichen der Zeit iſt, daß in den letzten Decennien das Studium des Kirchenrechts einen außerordentlichen Aufſchwung genommen hat — denn dieſes iſt immer die Folge eines lebendigen kirchlichen Geiſtes —, ſo gewinnt die berührte Erſcheinung noch dadurch eine viel höhere Bedeutung, daß die Wiſſenſchaft und allmählig auch die Praxis wieder zur alten, von der Kirche ausgegangenen, auf ihren Grundprincipien beruhenden, und eben darum allein berechtigten Geſetzgebung zurückkehrt und die Anſchauungen des modernen Staatskirchenthums von allen nur irgendwie achtbaren Gelehrten vollſtändig aufgegeben ſind. Einen neuen Beweis dieſer allgemeinen Rückkehr und ohne Zweifel ein mächtiges Förderungsmittel derſelben liefert das obengenannte in jeder Beziehung vortreffliche Werk, das neben dem Texte des Tridentinums zugleich die betreffenden Declarationen der Congregatio Concilii und diejenigen päpſtlichen Verordnungen enthält, die in irgend einer Weiſe zur Erläuterung deſſelben dienen können. Wir ſind nun zwar hinlänglich überzeugt, daß der bloße Name des rühmlich bekannten und auch unter Katholiken wegen ſeiner genauen Kenntniß des kirchlichen Rechts und wegen ſeines billigen Urtheils hochgeachteten Herrn Verfaſſers vollſtändig ausreichen werde, ſeinem Werke in den weite-

ſten Kreiſen eine günſtige Aufnahme und die verdiente Anerkennung zu verſchaffen, halten uns indeſſen doch für verpflichtet, die Freunde der kirchlichen Wiſſenſchaft noch beſonders auf daſſelbe aufmerkſam zu machen und einige erläuternde Bemerkungen beizufügen über die Grundſätze, die der Verfaſſer bei ſeiner mühevollen Arbeit befolgt, ſowie über die Einrichtung, die er ſeinem Werke gegeben hat.

Was zunächſt den Zweck und die Veranlaſſung betrifft, ſo ſpricht er ſich darüber in folgender Weiſe aus: „Juris catholicorum ecclesiastici studium, quod apud nos est, quominus optatos habeat ac felices successus, duabus maxime causis impeditur. Primum enim quum qua ratione jus illud vitae quotidianae accommodandum et in causis definiendis adhibendum sit, non satis perspiciatur, alienum quasi ab ipsa vita et vigore suo destitutum esse videtur. Deinde in eo docendo ita plerumque versari solent, quasi Concilio Tridentino omnino absolutum nec quicquam post illius aetatem aut adjectum sit aut mutatum, quod a vero quantum absit vel primus Bullarii Romani aspectus docet. Verum accommodatiori quum docendi tum discendi methodo obstitit hactenus, quod fontes juris recentioris per innumera volumina dispersi raro tantum aut magno certe pretio comparari possunt. Cui malo ut medicinam faceremus, de editione Concilii Tridentini curanda cogitavimus, qua non solum decretorum Tridentinorum usus, sed vicissitudines quoque, quas subierunt, accuratius demonstrarentur.“ Abgeſehen davon, daß auf dieſe Weiſe die Quellen des neueſten Kirchenrechts, die bisher wegen der Seltenheit der betreffenden Werke und des mühevollen Gebrauchs derſelben faſt unzugänglich waren, der Wiſſen-

ſchaft geöffnet ſind und ihre allgemeine Benutzung ermöglicht wurde, kann es wohl kein Mittel geben, das geeigneter wäre, den vom Verfaſſer beklagten Mißſtänden zu begegnen, als die Sammlung der Declarationen der Congregatio Concilii und derjenigen päpſtlichen Verordnungen, die ſich auf das Tridentinum beziehen. Enthalten ſie ja doch die mannigfaltigſten Erläuterungen dunkler Stellen, über deren Sinn die Canoniſten ſich ſtritten, und die genaueſte Erledigung bisher controverſer Fragen; es erſcheint uns die neueſte Geſetzgebung, wie ſie auf der Grundlage des Concils fortgebildet und den veränderten Verhältniſſen angepaßt wurde, kurz — der ganze reiche Strom der lebensvollen Entwicklung, die ſich ſeit drei Jahrhunderten auf dieſem Gebiete der Kirche geſtaltet hat, tritt zum erſtenmal in einer geordneten Darſtellung vor unſer Auge. Es leuchtet ein, daß dadurch das Studium des Rechts in hohem Grade an Intereſſe gewinnen muß und jene Anſicht immer mehr in den Hintergrund treten wird, als ſei die kirchliche Geſetzgebung, der letzte Reſt des Mittelalters, in ſich ſelbſt erſtarrt und unanwendbar fürs praktiſche Leben. Dieſer weitverbreitete Irrthum wird um ſo mehr an Boden verlieren, als die genannten Declarationen nicht etwa blos doctrinelle, der Praxis völlig fernſtehende Meinungsäußerungen dieſes oder jenes Gelehrten oder gelehrten Genoſſenſchaft ſind, ſondern wirkliche, durch praktiſche Fälle hervorgerufene Entſcheidungen, die die Beſtimmung haben, wirkliche und häufig ſich findende Verhältniſſe des Lebens geſetzgeberiſch zu ordnen, — denn daß die päpſtlichen Erlaſſe geſetzliche Kraft haben, iſt allgemein anerkannt, und daß den Declarationen der Congregatio allgemein verbindende Auctorität zuerkannt werden müſſe,

iſt eine Anſicht, die kaum einem gegründeten Zweifel unterliegen kann. Daraus geht aber zugleich hervor, daß nicht blos der Freund des kirchlichen Rechts, der ſich in rein wiſſenſchaftlichem Intereſſe mit demſelben beſchäftigt, an dem vorliegenden Werke eine faſt unerſchöpfliche Fundgrube für ſein Studium findet, ſondern auch der Geſchäftsmann kann ſich darin in hundert Fällen, für welche das ältere Recht keine Entſcheidung hat, Raths erholen und ſich demſelben als einem ſichern Führer anvertrauen. —

Wenn ſchon nach dem bisher Geſagten das Unternehmen des Hrn. Verfaſſers als ein höchſt verdienſtliches und zeitgemäßes bezeichnet werden muß, ſo iſt auch die Einrichtung des Werkes eine ſehr zweckmäßige: es iſt demſelben der Text zu Grunde gelegt, den die zu Rom in Collegio Urbano de Propaganda Fide im Jahre 1834 erſchienene Ausgabe des Tridentinums enthält, und nach jedem einzelnen Capitel ſind alle Declarationen der Congregatio, die über daſſelbe vorliegen und allgemeines Intereſſe haben, der Reihe nach aufgeführt. Dies letztere haben auch Andere ſchon gethan, z. B. Gallemart in ſeiner weit verbreiteten Ausgabe des Tridentinums: da ſie aber vielfach Wahres mit Falſchem, authentiſche Declarationen mit apokryphiſchen, deren es eine ganze Menge gibt, vermiſchten [1]), ſo war der Einzelne beim Gebrauch ihrer

1) „Proculdubio Sacram Concilii Congregationem maximi facimus, in qua magnam vitae partem impendimus, cum pro tenuitate nostrarum virium Secretarii munere fungeremur. Attamen ex longa experientia deprehendimus, ejusdem S. Congregationis sententias temere in medium proferri ab illis, qui nunquam ipsas viderint, eosque plerumque decipi. Quare sapientes viri admiratione maxima corripiuntur, dum audiunt aliquid inusitatum a. S. Congregatione fuisse sancitum.“ *Benedict.* XIV. Instit. CI.

Werke nie ſicher, ob er wirklich eine ächte, zu Recht beſtehende Stelle vor ſich habe und für ſich anführe, oder ob er nicht etwa eine erdichtete Declaration gebrauche. Es leuchtet von ſelbſt ein, daß eine ſolche Unſicherheit höchſt ſtörend wirken mußte, und dieß um ſo mehr, als die Congregation am 27. April 1621 ſelbſt erklärte, diejenigen Declarationen, welchen die Unterſchrift des Cardinalpräfekten und des Sekretärs der Congregation ſowie das Siegel derſelben mangele, haben nicht nur keine geſetzliche Gültigkeit, ſondern ſeien auf den Index zu ſetzen; ebenſo iſt es allgemeine Anſicht der Canoniſten, daß von den gedruckten Declarationen nur diejenigen Geſetzeskraft in Anſpruch nehmen können, die ſich in einer authentiſchen Sammlung finden [1]). Allen derartigen Mißſtänden hat nun der Hr. Verfaſſer dadurch vorgebeugt, daß er ſeinem Werke die authentiſche Ausgabe der Declarationen zu Grunde legte, nämlich den Thesaurus Resolutionum S. Congregationis Concilii, der ſeit 1718 von der Congregation ſelbſt edirt wird und bis 1843 bereits einen Umfang von 103 Bänden erreicht hat. Außerdem benutzte er die in den Werken Benedicts XIV. enthaltenen Declarationen, die, weil ſie von dem ehemaligen Secretär der Congregation den Acten derſelben entnommen wurden, für ebenſo authentiſch anzuſehen ſind, als wenn ſie im Thesaurus ſelbſt ſich vorfänden.

Ein anderer ebenſo erheblicher Mangel der frühern Ausgaben lag in dem Umſtande, daß, wie regelmäßig von Gallemart geſchieht, bloß die einfache Declaration nach

1) *Fagnani*, Comment. ad c. 13 X de constit. 1. 2. n. 59; *Bouix*, de principiis Jur. can. p. 260.

ihrem Wortlaute angegeben, dagegen der Ort, für den sie gilt, die Zeit, in welcher sie ertheilt wurde und die Stelle, wo sie zu finden ist, hinweggelassen wird — und was das Mißlichste ist, es fehlt fast durchgängig an der speciellen Darlegung des betreffenden Falles und an der genauen Charakterisirung der Umstände, die die Declaration veranlaßten und ihr gerade diese Form und Fassung gaben. Diese Hinweglassung des factischen Sachverhalts hat die natürliche Folge, daß das Verständniß der Entscheidung sehr erschwert wird und daß Derjenige, der von ihr Gebrauch machen will, nie mit Sicherheit weiß, ob sie wirklich auf den Fall, um den es sich ihm handelt, passe und denselben gesetzlich entscheide, oder ob sie nicht vielleicht für ein zwar ähnliches aber doch wieder verschiedenes Verhältniß ursprünglich gegeben war und also auf den vorliegenden Fall keine Anwendung finden könne. Diese Unsicherheit, welche beim practischen Gebrauche der Declarationen große Willkür und Verwirrung mit sich brachte, hat der H. Verfasser vollständig dadurch beseitigt, daß er auf dem Grunde der authentischen Ausgabe, wo es irgendwie nöthig erschien, eine genaue Darlegung der Umstände gibt, welche die Declaration veranlaßten und dadurch Jeden in den Stand setzt, zu entscheiden, ob sie auf den gerade vorliegenden Fall angewendet werden könne oder nicht. Wir wollen, um das Gesagte dem Leser zu veranschaulichen, aus der großen Menge derartiger Fälle, die der Verfasser aufführt, einige herſetzen. Unter den Declarationen zu Sess. XIV. c. 7 de ref., das die Aufschrift führt: „voluntarii homicidae nunquam, casuales quomodo ordinandi“, enthält Nr. 17 folgenden Fall: „Henricus Boffaert in sacro diaconatus ordine constitutus et canonicus

eccles. cath. Ipren. alias seculari militiae nomen dedit ac arma tulit pro servitio regis catholici in Germania inferiori se immiscendo in variis bellicis expeditionibus, in quibus, ut moris est, homicidia, furta, rapinae, incendia aliaque hujusmodi secuta fuérunt, absque eo quod tamen quenquam interfecerit aut mutilaverit, et deinde forsan in suis ordinibus non tamen in contemptum clavium se exercuit. Cupiens autem ad S. presbyteratus ordinem promoveri, supplicem SS. porrexit libellum pro absolutione cum rehabilitatione et dispensatione ad ordines et beneficia, dubitans ne ex causa praemissa aliquam irregularitatem contraxerit. Illoque ad S. C. et ab ista ad episcopum pro informatione remisso, iste de expositorum veritate testatur, et ait, oratorem ex levitate animi praedicta perpetrasse, sed metu irregularitatis incurrendae sclopum semper in aerem explosisse, ne aliquem occideret, eumque moraliter certum esse, neminem occidisse, mutilasse aut etiam laesisse, et a tempore, quo arma tulit, nunquam altari ministrasse, nec ullas sui ordinis functiones exercuisse, quod juramento declaravit coram eodem episcopo. Testatur insuper, illum a tribus annis ad meliorem frugem reversum poenitentiae signa dedisse et ab anno commoratum esse in seminario, in quo etiam de praesenti reperitur, spiritualibus exercitiis ac studiis vacando, proindeque eum petita gratia dignum censet. S. C. postquam oratorem bina vice rejecerat, d. 30. Sept. 1702. resp. *Exspectet.* Postea autem quum causa reproponeretur, ad quaestiones: I. an indigeat dispensatione, et quatenus affirmative II. an sit concedenda in casu? resp. *affirmative* ad utrumque d. 13. Jan. 1703. Ex ipsis actis rel. a Bened. XIV. Inst. CI.“ — In derſelben Weiſe wird Nr. 26 des nämlichen Capitels nach-

ſtehende Entſcheidung aufgeführt: „Joannes Baptista Mazziapoti canonicus insignis collegiatae Casciae, quum vidisset in foramine turris campanariae columbum, arreptp sclopo eum interemit, quin tamen deciderit, quum ex vi ictus repulsus fuerit in foramen. Ut illum extraheret rogavit adolescentem fabrum murarium, qui mandato vel precibus annuens spe muneris allectus per funem se dimisit suspensum mortuumque columbum eduxit e foramine et ex alto projecit. At quum funis qualitatem non explorasset, distracto fune per altitudinem 82. palmorum in terram decidit, unde post biduum ruptis visceribus obiit. Quum itaque dispensationem ab irregularitate petiisset canonicus pace cum defuncti parentibus facta, S. C. ad quaestiones I. an constet de irregularitate in casu? et quatenus affirmative: II. an sit locus dispensationi in casu? resp. pro dispensatione ad cautelam. *Spoletan.* 22. Jun. 1776.“ — An derſelben Stelle wird Nr. 31 folgender Act ächt barbariſcher Juſtiz berichtet: Onuphrius Piasechi sacerdos Camenecensis dioec. ritus graeci uniti, dum parochi Cuniszczovacensis munus agebat, uxoricidium intra parochiae septa a quodam Matthia Zingari perpetratum audivit. Ignorantia, aut zelo vel alia de causa motus in exemplarem de reo vindictam modo penitus insueto et barbaro sumendo consensit. Cogitanti enim dispositori (i. e. ministro criminum ultioni praeposito) sepelire superstitem virum cum cadavere uxoris, in pluribus favit et adhaesit. Ipse enim reum quaerentes associavit; ipse illius asportationi adstitit; ipse passus est, ut dum lugubri comitatu cadaver defunctae uxoris trahebatur, etiam uxoricida fune in collum injecta ligatus traheretur; ipse, postquam uxori parentatum est, confessionem uxoricidae excepit et ad mortem

eum disposuit; a parochianis de re hujusmodi rogatus non improbavit; uxoricidam in tumulum descendere et decumbere jussit super uxoris defunctae cadaver terramque super corpus decumbentis projecit. Quum tanquam voluntarii homicidii particeps irregularis declaratus, beneficio privatus et ad carcerem per octodecem menses condemnatus esset, ad S. C. convolavit et dispensationem ab irregularitate petiit. Quae tamen ad dubium: an sit consulendum SSimo pro dispensatione ab irregularitate in casu etc.? resp. *negative absque spe gratiae. Camenecen.* 30 Jul. 1785.“ —

Schon aus dieſen wenigen Beiſpielen iſt erſichtlich, wie ſehr die Declarationen an Klarheit und Deutlichkeit gewinnen durch Darlegung der jedesmaligen Thatumſtände: aber der Herr Verfaſſer hat ſich mit der letztern vielfach noch nicht begnügt, ſondern bei ſchwierigern Fragen ſogar die Verhandlungen innerhalb der Congregation namhaft gemacht und diejenigen Punkte ſpeciell hervorgehoben, die für die vorliegende Entſcheidung den Ausſchlag gaben. Indem auf dieſe Weiſe die intereſſanteſten Vorfälle bis ins kleinſte Detail auseinandergelegt werden, erhält der Leſer eine ſehr genaue Einſicht in das Verfahren der Congregation ſelbſt, er kann ſich einen Begriff bilden von der großen Genauigkeit, mit welcher ſie jeden einzelnen Punkt in Rechnung zieht und die verſchiedenen Gründe gegen einander ſtellt, zugleich erhält er deutliche Fingerzeige, wie er etwa ſelbſt, wenn er eine Frage der Congregation vorzulegen hätte, in der Darſtellung der Umſtände ꝛc. verfahren müßte. Der Mangel an Raum erlaubt uns nicht, die inſtruktivſten Verhandlungen dieſer Art, deren Richter eine große Anzahl mittheilt, hier wie-

herzugeben, wir wollen aber doch zur Beſtätigung des Geſagten eine der kürzeren Darſtellungen namhaft machen. Zu dem berühmten Decretum de ref. matrim. Sess. XXIV iſt unter der Rubrik: „Impedimentum ligaminis“ Nr. 92 folgender Vorfall aufgeführt: „Smyrnas appulit anno 1737 Cosmus Parigi Florentinus, ubi captus amore puellae Magdalenae Gratis, spe matrimonii eam compressit; utero gravescentem cognoverunt consanguinei et Cosmum ad sponsalia cum puella contrahenda adegerunt. Uxorem Florentiae reliquerat Cosmus, sed ut minas et vim consanguineorum vitiatae puellae fugeret, die 22 Jul. eodem anno sponsalia contraxit. Post contracta sponsalia a Cosmo decessit Florentiae ejus uxor, qui tamen, antequam de morte uxoris ob longissimam locorum distantiam certior fieri posset, quum urgeretur a consanguineis Magdalenae, falsam status sui liberi testificationem edidit coram vicario apost., et die 31 mensis August. eodem anno matrimonium solennibus verbis cum Magdalena contraxit. Sed quum sibi consciret, uxorem Florentiae habere, statuit pellicem deserere, et opportunam aliquam exspectabat occasionem, qua propositum hoc perficere posset. Simulavit igitur, necesse esse ut Byzantium pergeret, sed necesse ei fuit Magdalenam ducere, quae noluit, ut solus discederet. Concessit igitur Byzantium, ubi commodam nactus occasionem Magdalenam deseruit, et, ubinam gentium sit, an vivat adhuc, an decesserit, ignoratur. Smyrnas rediit Magdalena, ubi rumor invaluerat, fugitivum Cosmum uxorem Florentiae habere. Magdalena igitur rata, nullum fuisse matrimonium, quod cum eo contraxerat, novum sibi comparavit amatorem Jo. Bapt. Horologiari. Ut de hac Cosmi uxore certior fieret vicarius apost., literas dedit

ad amicum Florentiae incolam, qui respondit, Cosmum habuisse quidem uxorem, sed eo, quod supra diximus, tempore decessisse.

Magdalena, his cognitis, petiit a vicario apost. facultatem contrahendi matrimonium cum Jo. Baptista, sed, quum eidem vicario apost. non liqueret, an nullum esset matrimonium, quod ipsa contraxerat cum Cosmo Parigi, noluit vicarius petitioni Magdalenae indulgere; illa igitur Graeco ritu matrimonium iniit cum Jo. Bapt., in cujus contubernio vivit, neque ulla spes est, ut ab eo divellatur, a quo plures filios suscepit. Huic malo medicinam parare cupiens qui nunc praeest uti vicarius apost., preces obtulit amplissimis Patribus, quibus postulavit, ut quid ipsi agendum esset rescriberent, et definirent, an validum vel nullum fuerit matrimonium inter Cosmum et Magdalenam initum. Jussum est, ut species omnis hujus causae daretur in folio, et rationes suas libello complexa est Magdalena, quae disputat, nullum fuisse matrimonium defectu consensus, quum Cosmus viva adhuc uxore sponsalia contraxerit, et mortua licet uxore, eo tamen ejus mortem ignorante, licet sciret aegrotam esse, matrimonium contraxerit, quod nullum declarandum est, quia sine nuncio certae mortis matrimonium contrahi non poterat. Eundem defectum consensus nullum irritumque reddidisse matrimonium etiam ex parte Magdalenae, quae putans Cosmum esse liberum juxta testificationem libertatis datam vicario apost. matrimonium contraxit, non contractura, si scivisset, Cosmum uxorem habere; quum igitur erraverit in conditione personae, et error consensum adimat ab actu, dicendum sit nullum fuisse matrimonium defectu consensus utriusque contrahentis. Neque in dubium revocari posse,

Cosmum ignorasse mortem uxoris, tum quia testificationem non viduitatis, sed liberi status exhibuit adulterinam, tum quia ab longissimam locorum distantiam non potuit mortem rescire conjugis, tum quia ab hoc secundo matrimonio tamquam a crimine abhorruit, quod in causa fuit, ut Magdalenam desereret, ut probat epistola Byzantio data ad amicum Smyrnensem, in qua damnavit, quod egerat, aperuitque amico propositum fugiendi et eam deserendi.

In his igitur circumstantiis aperte dignosci, matrimonium cum Magdalena a Cosmo contractum fuisse, non quia sciret, uxorem suam defunctam fuisse, sed ut vitaret minas consanguineorum Magdalenae, qui, quum eam utero gerere cognovissent, mortem minabantur, quam ut fugeret Cosmus, decepit consanguineos, decepit puellam, decepitque vicarium apost. falsa testificatione libertatis, qua matrimonium contraxit; novam itaque rationem ex hoc metu a consanguineis illato educi, quae probet nullitatem matrimonii defectu consensus. Neque ad rem pertinere dispositionem in c. 2 *Dominus* IV. 21., nam dispositio illa succurrit conjugi decepto contra decipientem, ut si deceptus velit, cogatur decipiens stare matrimonio, ut explicant *Fagnan* in c. *Ad nostram* n. 7 i. f. de conjug. servor., *Navarr.* in manual. c. 22. n. 23, non vero cogit deceptum laesumque conjugem, ut sit in matrimonio, deceptis enim laesisque succurendum est, non decipientibus et laedentibus, ut tradunt *Oliver.* de null. matr. P. I. fol. 46., *Gratian.* Disc. for. cap. 849. n. 32., *Ursaya*, discept. eccl. T. III. P. II. §. 6. n. 36. Haec Magdalena. A defensore matrimonii nihil habuimus. Dubium est: „An constet de nullitate matrimonii in casu etc.? S. C. resp. die 6. Maji 1752: *„Dilata et scribat defensor matrimonii.“* ....

Scripsit defensor et urget, illicitum quidem, sed tamen validum esse matrimonium contractum ab eo, qui non exspectato certo nuncio de morte conjugis cum alia secundas nuptias contrahit, dum vere uxor obierit tempore, quo secundum matrimonium initum fuit, quia consensus non in eo solum, qui moraliter certus est, sed etiam in eo, qui de sua libertate dubius est, si contrahit servata forma Tridentini, satis est, ut valide contrahat, licet matrimonium sit illicitum, ut reprobato *Pontio* L. VII. de matr. c. 53. n. 5 et 6., cui placuit nullum dicendum esse matrimonium, defendunt *Barbosa* in cap. *Dominus* cit., *Boss., Lauria, Pignatellus* etc. S. C. respondit: *Negative. Smyrnensis.* 9. Sept. 1752."

In der beſprochenen Weiſe führt der Hr. Verfaſſer bei jedem einzelnen Capitel des Tridentinums die vorliegenden Declarationen auf, und es wird aus dem Bisherigen Jedem erſichtlich ſein, daß er ſich dadurch um die kirchliche Wiſſenſchaft wie die Praxis große Verdienſte erworben hat: daſſelbe gilt aber auch von dem umfangreichen Anhang, den er ſeinem Werke beifügte, und worin er in 114 Nummern diejenigen päpſtlichen Verordnungen, die irgend einen Punkt der tridentiniſchen Geſetzgebung näher definiren und erläutern, theils nach ihrem vollſtändigen Wortlaute, theils mit Angabe des Inhalts aufführt und jedesmal die Stelle bezeichnet, auf die ſie ſich im Texte des Concils beziehen. Er benützte dabei das Bullarium von *Cocquelines*, Rom. 1733—1762, 14 Tom. fol. und das von Benedict XIV, ibid. 1754 seqq. 4 Tom. fol., die immer genau citirt werden. Durch dieſe Zuſammenſtellung iſt eine Menge der intereſſanteſten und für die gegenwärtige Disciplin der Kirche höchſt wichtigen

Documente, die in den voluminöſen Bullarien nur mit Mühe aufgefunden werden können, dem allgemeinen Gebrauch zugänglicher gemacht und damit ein weſentlicher Mißſtand, der bisher einer gründlichern Kenntniß des gegenwärtig geltenden Rechts hindernd entgegenſtand, beſeitigt werden. Einen Beleg hiefür liefern gleich die Nummern IV und V, wo die beiden berühmten Inſtructionen wortgetreu mitgetheilt ſind, welche Papſt Gregor XIV. (1591) und Urban VIII. (1627) über die Vornahme des Informativproceſſes gegeben haben — und außer kurzen Auszügen, die bei einzelnen Autoren z. B. Van Espen (J. E. P. I. tit. XIV. c. 3) ſich finden, bisher wenig gekannt waren; ſie enthalten ſehr genaue, bis ins Einzelnſte gehende Vorſchriften über die Obliegenheiten desjenigen Prälaten, der vom Papſte mit der Leitung dieſes ſo wichtigen Proceſſes beauftragt iſt. Wir wollen zur Verdeutlichung aus der Bulle Urbans die Interrogatorien mittheilen, welche an die vorgeladenen Zeugen über die Perſönlichkeit des Gewählten geſtellt werden müſſen: „1) An testis cognoscat promovendum, quomodo, a quo tempore citra, an sit ipsius consanguineus, cognatus, affinis, nimium familiaris, aemulus vel odiosus? 2) An sciat, in qua civitate vel loco et dioecesi promovendus sit natus, et quae sit causa scientiae? 3) An sciat, ipsum natum esse ex legitimo matrimonio, atque honestis et catholicis parentibus, et quae sit causa scientiae? 4) An sciat, cujus aetatis sit, praesertim an expleverit annum 30., et quae sit causa scientiae? 5) An sciat, eum esse in sacris ordinibus constitutum, quibus, a quo tempore citra, praesertim ad ante sex menses, et quae sit causa scientiae? 6) An sciat, eum esse in

ecclesiasticis functionibus et in exercitio ordinum susceptorum diu versatum, in susceptione sacramentorum frequentem et devotum, et quae sit causa scientiae? 7) An sciat, eum semper catholice vixisse et in fidei puritate permansisse, et quae sit causa scientiae? 8) An sciat, eum praeditum esse innocentia vitae bonisque moribus, et an sit bonae conversationis et famae, et quae sit causa scientiae? 9) An sciat, eum esse virum gravem, prudentem et usu rerum praestantem, et quae sit causa scientiae? 10) An sciat, eum aliquo gradu in jure canonico vel in sacra theologia insignitum esse, quibus in locis, quanto tempore et quo fructu ipsi theologiae vel juri canonico operam dederit, et an vere ea doctrina polleat, quae in episcopo requiritur ad hoc, ut possit alios docere, et quae sit causa scientiae? 11) An sciat, eum aliquo munere aliquando functum esse vel circa curam animarum aut regimen alterius ecclesiae se exercuisse, et quomodo in eis se gesserit tam quoad doctrinam quam quoad prudentiam, integritatem et mores, et quae sit causa scientiae? 12) An sciat, eum aliquando publicum aliquod scandalum dedisse circa fidem, mores sive doctrinam, vel aliquo corporis aut animi vitio aliove canonico impedimento teneri, quominus possit ad ecclesiam cathedralem promoveri, et quae sit causa scientiae? 13) An eum idoneum existimet ad bene regendam ecclesiam cathedralem et praesertim eam, ad quam ipse est promovendus, an dignum, qui ad illam promoveatur, et an ipsius promotionem eidem ecclesiae utilem et proficuam futuram esse censeat, et quare ita existimet? — Depositiones testium seriatim et per extensum scribantur neque praecise affirmationes seu negationes tantum-modo admittantur.“ — Den Schluß dieſes Anhanges

bildet die nicht weniger berühmte, von der Congregatio erlaſſene und von Prosper Lambertini verfaßte Inſtruction, nach welcher die Biſchöfe in beſtimmten Zwiſchenräumen über den Zuſtand ihrer Diöceſen an dieſelbe Congregation ausführlichen Bericht zu erſtatten haben. —

Dem Werke ſind drei Indices beigegeben: der erſte derſelben enthält der Reihe nach alle Seſſionen und Capitel des Tridentinums mit kurzer Angabe ihres Inhaltes; die beiden letzten ſind nach Materien alphabetiſch geordnet und zwar verweist der eine auf die Beſchlüſſe des Concils, der andere auf die angeführten Declarationen und Reſolutionen der Congregation. Die typographiſche Ausſtattung iſt ſehr ſchön und der Preis mit Rückſicht auf den großen Umfang des Werkes billig geſtellt.

Prof. Kober.

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Welte, D. Bukrigl

und D. Aberle,

Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Sechsunddreißigſter Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1854.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Druck von H. Laupp jr.

I.

Abhandlungen.

1.

Kirchliche Bestimmungen über Pfarrconcursprüfung.

Das Rechtsgesetz ist der Träger alles corporativen Lebens; jede Corporation hat aber, wie ihre besondere Organisation, so auch ihre eigenthümlichen daraus resultirenden Gesetze, welche das gesammte Leben derselben leiten und bestimmen. Wird diesen Gesetzen wo immerher Abbruch gethan, so erleidet nothwendig das Leben der Körperschaft, in den einzelnen Gliedern und in der Gesammtheit derselben, Störung und Schwächung; und wo das Walten des Gesetzes durch längere Zeit ganz unterbrochen und gehindert wird, tritt nothwendig Auflösung und Verfall des ganzen corporativen Lebens ein.

Dies ist das Schicksal der Kirche überall, wo sie durch lange Zeit ihrem natürlichen Rechtsboden entrückt und allein auf das Staatsgesetz gestellt wird; denn in Folge dessen werden nothwendig in ihrem innern Leben allerhand abnorme, anomale und rechtswidrige, ihrer Wohlfahrt mehr

oder weniger verderbliche Zustände herrschend. — Um diese allgemeine Wahrheit an einem einzelnen Gegenstande anschaulich zu machen, wählen wir zum Vorwurfe einer besondern Erörterung die Pfarrconcursprüfung.

Das Kirchengesetz hatte diesen, auch dem oberflächlichsten Blicke wichtig erscheinenden Gegenstand des kirchlichen Lebens nach allen seinen Beziehungen auf das genaueste bestimmt; und wie überall so hatte die Kirche auch hier ihre hohe Weisheit als Gesetzgeberin beurkundet, indem ihre Anordnungen über den genannten Gegenstand nicht nur das allgemein kirchliche Interesse sicher stellten, sondern auch den individuellen Ansprüchen aller Betheiligten volle Rechnung trugen. Aber — leider wurden diese, schon aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts datirenden, vortrefflichen und weisen kirchlichen Vorschriften über die zum Behufe der Besetzung von Pfarrpfründen vorzunehmende Prüfung auch in Deutschland wenig oder gar nicht beobachtet; und vorzüglich war es das 18. Jahrhundert, welches sich auch dadurch als das „abgestandenste aller christlichen Jahrhunderte" charakterisirte, daß die in seiner ersten Hälfte vom römischen Stuhle erflossenen Gesetze über Pfarrconcursprüfung selbst von Jenen häufig ganz ignorirt wurden, welche zur strengsten Handhabung derselben berufen waren.

Dies gesetzlose und ungebundene Walten auf kirchlichem Boden gab der Staatsgewalt willkommene Veranlassung, mit ihrem Gesetze dagegen einzuschreiten. Sie bemächtigte sich demnach dieses Gegenstandes und erließ seit den letzten Jahrzehnten des verflossenen Jahrhunderts ihre Gesetze über Pfarrconcursprüfung; und Jene, welche sich über die diesfälligen Kirchengesetze hin-

weggesetzt hatten, mußten sich nun unter das Gesetz der Staatsgewalt beugen, denn diese wußte die genaue Befolgung desselben zu erzwingen.

In Folge dessen sind fast in allen Ländern Deutschlands, wo die Kirche Bestand hat, die staatsgesetzlichen Bestimmungen über Pfarrconcursprüfung herrschend geworden, und ein nicht geringer Theil des Klerus kennt die darüber bestehenden kirchlichen Vorschriften gar nicht. Eine unparteiische Würdigung dieser letztern wird es aber Jedermann nahe legen, daß dieselben aufs Vollkommenste auch jedem Interesse entsprechen, das die Staatsgewalt nur immer an der Pfarrconcursprüfung nehmen kann.

A. Anforderungen der Kirche an die Bewerber um Seelsorgsämter vor dem Concil von Trient.

§. 1. Prüfung der Kirchenamts-Candidaten in der ältesten Zeit.

Die Kirche, durchdrungen von dem Bewußtsein der hohen Würde des Priesterthums, hat von Urbeginn Niemanden zu einer Weihe und dem damit verbundenen Kirchendienste zugelassen, ohne ihn über seine Würdigkeit und Tüchtigkeit dazu strenge zu prüfen.

Da in den ältesten Zeiten der Kirche Geistliche nur für den Dienst und das Amt an einer bestimmten Kirche ordinirt wurden, so fiel die Prüfung für das Kirchenamt mit der Prüfung für Empfang der Weihe zusammen. Nur sittlich Würdigen und zur Verwaltung eines Kirchenamtes Tüchtigen durften die kirchlichen Weihen ertheilt werden.

Wer von Kindheit auf dem Dienſte der Kirche gewidmet worden war, mußte von den untergeordneten Kirchendienern unterrichtet und zu den Verrichtungen des Kirchendienſtes angewieſen werden; und nur wenn er bis zum Mannesalter hin ſich durch ehrbaren Wandel und vorzugsweiſe durch Keuſchheit und Enthaltſamkeit, ſowie durch Reinheit des Glaubens bewährt hatte, wurde er nach dem Zeugniſſe des Papſtes Siricius für würdig gehalten, zu höhern Aemtern und Weihen emporzuſteigen [1]).

Eben ſo war es es nach dem ſpätern Zeugniſſe des Papſtes Innocenz I., wenn als Ehemänner Getaufte dem Kirchendienſte ſich widmen wollten [2]).

---

1) *Siricius* P. ad Himerium Tarracon. a. 385 cap. 9: „Quicunque itaque se Ecclesiae vovit obseqniis a sua iufantia, ante pubertatis aunos baptizari, et lectorum debet ministerio sociari. Qui accessu adolesceutiae usqne ad tricesimnm aetatis anuum, si probabiliter vixerit, una tantum, et ea, quam virginem commuui per sacerdotem benedictione perceperit, nxore coutentus, acolythus et subdiaconus esse debebit; postque ad diacouii gradum, si se ipse primitus contineutia praeeuute dignum probarit, accedat. Unde si ultra quinque aunos laudabiliter miuistrarit, congrue presbyterinm consequatur. Exiude, post decenuium, episcopalem cathedram poterit adipisci, si tameu per haec tempora integritas vitae ac fidei ejus fuerit approbata.“ (Pontificum Roman. Epistolae geuuinae. Ed. *Schoenemann*. Gottiugae 1796. pag. 412 s.)

2) *Innocentius* P. ad Felicem Nuceriu. a. 417. c. 4.: „Laici vero, qui habentes uxores baptizati sunt, ac sic se iustituerunt, ut opiuio eorum iu nullo vacillet, nt aut clericis juucti sint, aut monasteriis, ex quo baptizati suut, haeserint, et si uon concubam, uou pellicem noverint, si in omuibus bouis operibus vigilaverint, uou prohibeutur hujnsmodi ad clericatns sortem assumi. Ita jane, ut iu eos tempora a majoribus constituta serventur. Nec cito quilibet lector, cito acolythus, cito diacouus, cito sacerdos fiat: qui iu minoribus officiis si diu perdureut, et vita eorum pariter et obsequia comprobantur, ut ad sacerdotium postea emensis stipendiorum meritis veniant, nec

Bei dieſer Prüfung der um ein Kirchenamt ſich Bewerbenden ſtand natürlich die Frage nach der ſittlichen Würdigkeit derſelben, d. h. nach ihrer Unbeſcholtenheit, Frömmigkeit und ihrem Tugendeifer obenan; deshalb ſchrieb P. Siricius an die galliſchen Biſchöfe: „Wie verſteht ihr denn das Wort des Apoſtels 1. Cor. 6, 9: Weder die Hurer noch Götzendiener und dergleichen werden das Reich Gottes beſitzen? wenn ihr keinen Unterſchied zwiſchen einem Guten und Böſen, zwiſchen Gerechten und Unfrommen, einem Wollüſtigen und Keuſchen, einem Liebhaber des Geſetzes und einem Zöllner machet? Solche werden Diener oder Prieſter nicht Chriſti, ſondern des Antichriſts werden. Und wo bleibt denn der Befehl des h. Apoſtels Paulus, der da als Vorbild eines Biſchofs ausſpricht, wie ein zu Weihender beſchaffen ſein müſſe, wenn er 1. Timoth. 3, 2 ſagt: er ſei untadelhaft, nüchtern und keuſch? Wie iſt der ohne Tadel, der das Taufgelöbniß nicht bewahren konnte? Welch ein neuer Uebergriff! Demjenigen das Prieſteramt anzuvertrauen, dem allein die Buße gebührte?“ [1]).

---

praeripiant quod vita probata meretur accipere.“ *Schoenemann* l. c. p. 656 s.

1) *Siricius* ad Gallos episcopos c. 3.: Quomodo illud intelligitur: *Neque fornicarii, neque idololatrae* et ceteri tales *regnum Dei possidebunt*, si nihil inter bonum et malum, inter justum et impium, inter luxuriosum et pudicum, inter observantem legem et publicanum intersit? Fient tales ministri vel sacerdotes, non Christi, sed potius antichristi. Et ubi est illud, quod sanctus apostolus Paulus, qui formam tulit episcopi, qualis esset ordinandus, ante praecepit dicens: *Irreprehensibilem, sobrium et pudicum* etc. Quomodo hic irreprehensibilis est, qui baptismi sacramentum non potuit custodire? O nova praesumtio! Huic sacerdotium creditum, cui poenitentia sola debetur.“ *Schoenem.* l. c. p. 467 s.

Nach der ſittlichen Würdigkeit kam bei Beſtellung zu Kirchenämtern die Tüchtigkeit der Bewerber in Anſchlag, d. h. die Tauglichkeit derſelben zur Verwaltung der ihnen zu übertragenden kirchlichen Dienſte und Aemter, welche auf Kenntniß und Wiſſenſchaft ſowohl, als auf praktiſcher Gewandtheit in Verrichtung der mit den verſchiedenen Aemtern verbundenen kirchlichen Funktionen beruhte. Solche Kenntniß und Gewandtheit mußten ſich die in den Dienſt der Kirche Eintretenden dadurch erwerben, daß ſie von der Geiſtlichkeit ſich nicht nur unterrichten, ſondern auch praktiſch in den Kirchendienſt durch lange Zeit und alle Stufen deſſelben hindurch einüben ließen. Insbeſondere wurde alſo gründliche Kenntniß und Wiſſenſchaft von denen gefordert, welche ein kirchliches Lehramt bekleiden ſollten. Deshalb tadelte Papſt Siricius den hie und da eingeſchlichenen Mißbrauch aufs Schärfſte, Ungetaufte und Laien, die da noch keinerlei Kirchendienſt verſehen und nichts gelernt, zum Lehramte eines Presbyter oder Diakon zu beſtellen [1]).

§. 2. In ſpäterer Zeit.

Als ſich im Laufe der Zeit die Disciplin der Kirche ſo geſtaltete, daß mit dem Empfang der Weihe nicht alſo-

1) *Siricius* ad Episcopos diversos a. 386. c. 3.: „Contra apostolica praecepta velut lege licitum coepit praesumi, neophytum vel laicum, qui nullo ecclesiastico functus fuerit officio, inconsiderate vel presbyterum vel diaconum ordinare: quasi meliores Apostolis sint, quorum audeant mutare praeceptum. Et qui non didicit, jam docere compellitur. Ita nullus reperitur idoneus clericorum? Nec inter diaconos nec inter alios clericos invenitur, qui sacerdotio dignus habeatur; sed ad condemnationem Ecclesiae laicus postulatur? Quod ne fiat ultra, admoneo.“ *Schoenem.* p. 439.

gleich die Bestellung zu einem Kirchenamte verbunden war, wurden doch die Weihecandidaten in Anbetracht dessen, daß die Weihe die nothwendige Bedingung und die Thür zu einem Kirchenamt sei, vor Empfang derselben über ihre Würdigkeit und Tüchtigkeit zum Kirchendienste wie früher geprüft. Weil diese Prüfung mit Vornahme der Weihe immer wiederkehrte, so nahm sie nach und nach eine stehende gesetzliche Form an, kraft deren die Gegenstände, wie die Dauer derselben, sowie die prüfenden Personen genau bestimmt waren.

Diese Einrichtung tritt ziemlich deutlich in einem Beschlusse des Concils von Nantes [1]) hervor, welches anordnete, daß Alle, die sich dem Kirchendienste widmen wollten, zum Empfang der Weihen in der Bischofsstadt schon am Mitwoch (die Weihen wurden an den vier Samstagen der Quatemberzeiten ertheilt) zugegen sein müßten, denn vor Empfang der Weihe hätten sie eine Prüfung zu bestehen. — Zur Vornahme derselben solle der Bischof einige Priester von denen, die ihm zur Seite stehen, sowie einige andere kluge, im göttlichen Gesetze bewanderte und mit den kirchlichen Satzungen vertraute Männer wählen. — Die Gegenstände der von diesen bischöflichen Examinatoren mit den Ordinanden anzustellenden Prüfung sollten aber sein: ihr Wandel, ihre Abstammung, ihr Vaterland, Alter, ihre Elementarbildung, Ort ihrer Erziehung (die sich dem Kirchendienste widmen wollten, mußten entweder in einem Kloster oder in einem geistlichen Hause erzogen sein), ihre gelehrte und insbesondere theo-

1) Die Abhaltung desselben fällt zwischen 658—900. Siehe *Benedict.* XIV. de synodo dioces. l. 5. c. 3. n. 3. und *Doviat* praenotionum canonic. ll. 5. tom. I. Mitaviae et Lipsiae 1776. pag. 370.

logische Bildung, vor Allem aber ihre gründliche und feste Ueberzeugung vom katholischen Glauben und ihre Gewandtheit, denselben einfach und klar darzulegen. — Dem bischöflichen Examinatorium wurde nicht nur Eifer, sondern auch Unparteilichkeit und Unbestechlichkeit zur Pflicht gemacht, und auf Verletzung derselben Verlust der kirchlichen Würde verhängt sowohl für den unwürdig Geweiheten, als den in seiner Prüfungspflicht unredlich Erfundenen. Diese Prüfung sollte aber drei volle Tage vor dem Ordinationssamstage dauern, und nur die in derselben tüchtig Befundenen von den Archipresbytern dem Bischofe zur Weihe präsentirt werden [1]).

Hätte das Gesetz überall Eingang gefunden und wäre es mit gewissenhafter Strenge gehandhabt worden, so würde die Kirche eines eben so würdigen als tüchtigen Klerus sich erfreut haben; aber wie in der Barbarei der

1) Conc. Nanetens. c. 11.: „Quando Episcopus ordinationes facere disponit, omnes, qui ad sacrum ministerium accedere volunt, feria quarta ante ipsam ordinstionem evocandi sunt ad civitatem, una cum archipresbyteris, qui eos repraesentare debent: et tunc Episcopus a latere suo eligere debet sacerdotes et alios prudentes viros, gnaros divinae legis, et exercitatos in ecclesiasticis sanctionibus, qui ordinandorum vitam, genus, patriam, aetatem, institutionem, locum ubi educati sunt, si sint bene literati, si instructi in lege Domini, diligenter investigent; ante omnia, si fidem catholicam firmiter teneant, et verbis simplicibus asserere queant. Ipsi autem, quibus hoc committitur, cavere debent, ne aut favoris gratia, aut cujuscunque muneris cupiditate illecti a vero devient, ut indignum et minus idoneum ad sacros gradus suscipiendos Episcopi manibus applicent. Quod si aliter fecerint, et ille, qui indigne accessit, ab altari removebitur, et illi, qui donum sancti Spiritus vendere conati sunt, coram Deo jam condemnati, ecclesiastica dignitate carebunt. Igitur per tres continuos dies diligenter examinentur, et sic Sabbato, qui probati inventi sunt, Episcopo repraesententur.“ c. 5. D. XXIV.

folgenden Jahrhunderte die Kirchendisciplin überall erschlaffte, so wurden auch die gesetzlichen Vorschriften in Anbetracht der Erfordernisse zum Empfang der Weihen und zur Erlangung von Kirchenämtern nur allzuhäufig ganz übersehen.

Der apostolische Stuhl allein war es, welcher die alten Kirchengesetze über Würdigkeit und Tüchtigkeit derer, die Kirchenämter verwalten sollten, den sie vernachlässigenden Bischöfen ins Gedächtniß rief und die Beobachtung derselben einschärfte. — Dies geschah besonders auf dem allgemeinen Lateranconcil unter Alexander III. im Jahre 1179, welches den Hauptgrundsatz aufs Nachdrücklichste aussprach: bei Ertheilung der h. Weihen und bei Verleihung kirchlicher Aemter sei unverrückt im Auge zu halten die Reife des Alters, Gediegenheit des sittlichen Charakters und wissenschaftliche Bildung. Insonderheit aber sollte auch niedere Kirchenämter, und zwar solche, mit denen Seelsorge verbunden sei, sowie die Leitung einer Pfarrkirche Niemand übernehmen, der nicht das 25. Lebensjahr erreicht und durch Wissenschaft wie durch Sitten empfehlenswerth sei [1]).

Auf diesen Beschluß des Lateranconcils berief sich den Bischöfen Englands gegenüber derselbe P. Alexander III. und verbot aufs Strengste, die Seelsorge Geist-

1) Conc. Lateran. III. cap. 3.: „In cunctis sacris ordinibus et ecclesiasticis ministeriis sunt aetatis maturitas, gravitas morum et literarum scientia inquirenda ... Inferiora etiam ministeria .. et alia, quae curam animarum habent annexam, nullus omnino suscipiat, sed nec paroecialis ecclesiae regimen, nisi qui jam vigesimum quintum annum aetatis attigerit, et scientia et moribus commendandus existat.“ c. 7. *de electione.* (I. 6.)

lichen anzuvertrauen, welche nicht die vom Lateranconcil geforderten Eigenſchaften an ſich trügen [1]).

Da das Dekret des 3. allgemeinen Lateranconcils nicht durchgreifend war und trotz deſſelben das frühere Unweſen bei Beſetzung der Kirchenämter mit ganz unwürdigen und untüchtigen Leuten fortbeſtand, ſo entging dem durchdringenden reformatoriſchen Geiſte des großen Papſtes Innocenz III. die Nothwendigkeit nicht, dieſem der Kirche ſo verderblichen Uebel durch ſcharfe geſetzliche Beſtimmungen zu begegnen. Um es den Biſchöfen unmöglich zu machen, die Kirchenpfründen nur nach Gunſt zu vergeben, verordnete er auf dem im Jahre 1215 von ihm gehaltenen allgemeinen Lateranconcil: es ſolle alljährlich auf der Provincialſynode einer der vorzüglichſten Gegenſtände die ſorgfältige Unterſuchung ſein, ob die Biſchöfe die Kirchenpfründen an Würdige und Tüchtige vergeben. Wer von ihnen nach ein- und zweimaliger Mahnung hierin ſchuldig befunden werde, ſolle durch das Provincialconcil von der Verleihung der Beneficien ſuspendirt und die Ausübung dieſes Rechtes einer gewiſſenhaften und umſichtigen Perſon übertragen werden. Daſſelbe ſolle in Anſehung der Capitel gelten, welche ſich in Vergebung der Pfründen Etwas zu Schulden kommen laſſen. Wenn aber der Metropolit in dieſem Stücke ſich verſündige, ſoll das Concil darüber dem höheren kirchlichen Richter An-

---

1) „Arctius inhibemus, ne personas, qui in ecclesiis tui episcopatus ad curam animarum fuerint ordinandae, in ipsis instituas, nec aliqua occasione, vel etiam literarum nostrarum obtentu institui patiaris, quae scientia, moribus et aetate, Concilii non congruant institutis.“ c. 4. *de aetate et qualitate* (I. 14.)

zeige machen. Von der verhängten Suspenſion ſolle aber nur der Papſt losſprechen können [1]).

Fürwahr Beſtimmungen, deren gewiſſenhafte Handhabung die ſicherſte Bürgſchaft für eine der Kirche heilſame Beſetzung der Pfründen geweſen wäre. Aber leider war die Kirche nicht ſo glücklich, die wohlthätigen Wirkungen dieſes Kirchengeſetzes lange zu genießen [2]). Die

1) Conc. Lateran. IV. c. 30.: *Grave nimis* est et absurdum, quod quidam ecclesiarum Praelati, cum possint viros idoneos ad ecclesiastica beneficia promovere, assumere non verentur indignos, quibus nec morum honestas, nec literarum scientia suffragatur, carnalitatis sequentes affectum, non judicium rationis: unde quanta ecclesiis damna proveniant, nemo sanae mentis ignorat. Volentes igitur huic morbo mederi, praecipimus, ut praetermissis indignis idoneos assumant, qui Deo et ecclesiis velint et valeant gratum impendere famulatum, fiatque de hoc in provinciali concilio diligens inquisitio annuatim: ita, ut qui post primam et secundam correctionem fuerit repertus culpabilis, a beneficiis conferendis per ipsum concilium suspendatur, instituta in eodem concilio persona provida et honesta, quae suspensi suppleat defectum in beneficiis conferendis. Et hoc ipsum circa capitula, quae in his deliquerint, observetur. Metropolitani vero delictum superioris judicio relinquatur, ex parte concilii nunciandum. Ut autem haec salubris provisio pleniorem consequatur effectum, hujusmodi suspensionis sententia praeter Romani Pontificis auctoritatem, aut proprii Patriarchae, minime relaxetur.“ c. 29. de *praebendis*. (III. 5.)

2) Schon P. Gregor X. ſah ſich genöthigt, auf dem allgemeinen Lyoner Concil im Jahre 1274 das obige Statut Alexanders III. wieder einzuſchärfen: *Licet canon*, a felicis recordationis Alexandro Papa III. praedecessore nostro editus, inter cetera statuerit, ut nullus regimen ecclesiae parochialis suscipiat, nisi vigesimum quintum aetatis annum attigerit, ac scientia et moribus commendandus existat, quodque talis ad regimen assumptus hujusmodi, si monitus, non fuerit praefixo a canonibus tempore in presbyterum ordinatus, a regiminis ejusdem amoveatur officio, et alii conferatur; quia tamen in observatione canonis memorati se multi exhibent negligentes: nos periculosam illorum negligentiam volentes juris exsecutione suppleri, praesenti

auch nach Innocenz III. fortdauernden Kämpfe zwischen der Staats- und Kirchengewalt, das Sinken der Autorität des apostolischen Stuhles seit Beginn des 14. Jahrhunderts, die im Laufe desselben in Folge des päpstlichen Schisma einreißende schreckliche Verwirrung im öffentlichen Leben der Kirche und die im Gefolge derselben im 15. Jahrhunderte auftretende revolutionäre Tendenz gegen die oberste Kirchengewalt — waren Zustände, unter denen die Feier der Provinzialconcilien, denen die Handhabung der Kirchengesetze anheim gegeben war, immer mehr in Verfall gerieth. Die Bischöfe waren wieder in der Regierung ihrer Diöcesen ohne höhere kirchliche Controle, und das Unwesen in Besetzung aller Kirchenpfründen und der Seelsorgsämter war das alte.

Bei solchen Uebelständen schlug die revolutionäre Tendenz gegen den Stuhl des h. Petrus zu Anfang des 16. Jahrhunderts auf deutschem Boden in offenen Aufstand aus, welcher in kurzer Zeit fast den ganzen europäischen Norden mit sich fort- und von der Kirche losriß. Es wäre nicht also gekommen, wenn der Clerus nicht so arg verkommen und höhere und niedere Kirchenämter in besseren Händen gewesen wären.

§. 3. Decrete des h. Concils von Trient über Besetzung von Seelsorgspfründen.

Diese offenbare Lage der Dinge gebot der Kirchenversammlung von Trient, welche berufen war, die Kirche

decreto statuimus, ut nullus ad regimen parochialis ecclesiae assumatur, nisi sit idoneus moribus, scientia et aetate; decernentes, collationes de parochialibus ecclesiis iis, qui non attigerint vigesimum quintum annum, de cetero faciendas viribus omnino carere.“ c. 14. de *electione* in VI. (I. 6.)

nach allen Seiten zu verbeſſern, über die Beſetzung der Seelſorgspfründen für alle Zukunft ſo feſte bindende Beſtimmungen zu geben, daß das Heil der Seelen fortan nur würdigen und tüchtigen Händen anvertraut, andererſeits aber auch allen begründeten Rechtsanſprüchen auf Beſetzung dieſer Beneficien volle Genüge geleiſtet werde.

Unter ausdrücklicher Berufung auf die vom apoſtoliſchen Stuhle erfloſſenen Geſetze ſprach das Concil feierlich den durch alle Jahrhunderte bewährten Hauptgrundſatz aus: alle niederen, vorzugsweiſe alle Seelſorgspfründen ſollten nur würdigen und tüchtigen Perſönlichkeiten verliehen werden [1]).

Das Urtheil aber über die Würdigkeit und Tüchtigkeit zur Verwaltung eines Kirchenamtes ſollte ferner nicht mehr dem Ermeſſen Jener anheimgeſtellt ſein, denen das Vorſchlags- oder Präſentationsrecht auf Kirchenpfründen zuſteht; ſondern alle von wem immer für erledigte Beneficien in Vorſchlag Gebrachten ſollten in dieſelben nicht eingeſetzt und confirmirt werden, ehe ſie nicht in einer von den betreffenden Ordinarien abzuhaltenden Prüfung als tüchtig befunden worden ſeien. Nur allein die von Univerſitäten Vorgeſchlagenen ſollten von dieſer Prüfung befreit ſein [2]).

1) Sess. VII. c. 3. de Reform.: „Inferiora beneficia ecclesiastica, praesertim curam animarum habentia, personis dignis et habilibus, et quae in loco residere ac per se ipsos curam ipsam exercere valeant, juxta constitutionem Alexandri III. in Lateranensi, quae incipit: *Quia nonnulli*, et aliam Gregorii X. in generali Lugdunensi concilio, quae incipit: *Licet canon*, editam conferantur. Aliter autem facta collatio sive provisio omnino irritetur, et ordinarius collator poenas constitutionis concilii generalis, quae incipit: *Grave nimis*, se noverit incursurum."

2) Sess. VII. c. 13. de Reform.: „Praesentati seu electi vel

Aber auch dieſes in Betreff aller und jeder Kirchenpfründen erlaſſene Geſetz ſchien der Kirchenverſammlung noch nicht volle Gewähr für die wünſchenswerthe Beſetzung der Pfarrpfründen durch Weltgeiſtliche zu geben. Der ſchwierigen Aufgabe, dieſe ſo viel möglich ſicher zu ſtellen, entledigte ſich das Concil in bewunderungswürdiger Weiſe durch das in der 24. Sitzung im 18. Hauptſtücke erlaſſene berühmte Decret über Pfarrconcursprüfung.

B. Beſtimmungen des h. Concils von Trient über Pfarrconcursprüfung.

§. 4. Vorbemerkung.

Bevor wir den Inhalt des Tridentiniſchen Decretes Sess. 24. c. 18. de Reform. erklärend darlegen, müſſen wir die Bemerkung vorausſchicken, daß die von uns im Folgenden beizubringenden Erklärungen nicht andere als authentiſche ſein dürfen. Denn da Papſt Pius IV. in der Bulle vom 26. Januar 1564 verboten hat, daß irgend Jemand es unternehme, über die Decrete des h. Concils von Trient Commentare und Erklärungen zu veröffentlichen und daß ſolche zu geben nur allein dem apoſtoliſchen Stuhle zuſtehe [1]), ſo werden wir eben nur vom

nominati a quibusvis ecclesiasticis personis, etiam sodis apostolicae nunciis, ad *quaevis ecclesiastica beneficia* non instituantur, nec confirmentur, neque admittantur, etiam praetextu cujusvis privilegii, seu consuetudinis etiam ab immemorabili tempore praescriptae, nisi fuerint prius a locorum ordinariis examinati et idonei reperti. Et nullus appellationis remedio se tueri possit, quominus examen subire teneatur. Praesentatis tamen, electis seu nominatis ab universitatibus seu collegiis generalium studiorum exceptis."

1) „Ad vitandum praeterea perversionem et confusionem, quae oriri posset, si unicuique liceret, pront ei liberet, in decreta concilii

apoſtoliſchen Stuhle erfloſſenen Erklärungen über das genannte Decret der letzten allgemeinen Kirchenverſammlung beibringen, wie ſolche vorzugsweiſe in dem berühmten Werke des Papſtes Benedict XIV. de synodo dioecesana [1]), oder in beſonderen Declarationen vorliegen, welche

commentarios et interpretationes suas edere, apostolica auctoritate inhibemus omnibus, tam ecclesiasticis personis, cujuscuuque sint ordinis, conditionis et gradus, quam laicis, quocunque honore et potestate praeditis, praelatis quidem sub interdicti ingressus ecclesiae, aliis vero, quicuuque fueriut, sub excommunicatiouis latae seutentiae poenis, ne quis siue auctoritate uostra audeat ullos commeutarios, glossas, annotationes, scbolia, ullumve omniuo interpretationis genus super ipsius concilii decretis quocunque modo edere, aut quicquam quocuuque nomiue, etiam sub praetextu majoris decretorum corroborationis aut exsecutionis, aliove quaesito colore statuere. Si cui vero in eis aliquid obscurius dictum et statutum fuisse, eamque ob causam interpretatioue aut decisioue aliqua egere visum fuerit, ascendat ad locum, quem Domiuus elegit, ad sedem videlicet apostolicam, omnium fidelium magistram, cujus auctoritatem etiam ipsa saucta synodus tam reverenter agnovit. Nos enim difficultates et coutroversias, si qnae ex eis decretis ortae fuerint, uobis declaraudas et decidendas, quemadmodum ipsa quoque sancta synodus decrevit, reservamns, parati, sicut ea de nobis merito confisa est, omuium provinciarum necessitatibus ea ratione, quae commodior uobis visa fuerit, providere; decerneutes uihilominus irritum et iuane, si secus super his a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attentari."

1) Ueber die Auctorität ſeines genannten Werkes ſpricht zwar P. Benedict XIV. in der Praefatio alſo: „At, nbi neque a Romanis Pontificibus Praedecessoribus nostris, ueque a uobis ipsis aut in Bullario, aut alibi, Apostolica auctoritate quidquam defluitum est, ac generaliter omnibus in rebus, quibus nullum ex publica Ecclesiae auctoritate poudus accessit, nibil nos definire, ac veluti decretorium exhibere intendimus. Ea enim uobis et semper fuit, et adhuc meus est, ut senteutiam nostram propoueutes, banc eateuus tueamur, quatenus illi ex ratiouibus et auctoritatibus, quae nos ad eam amplecteudam impulerunt, satis roboris et firmitatis adesse dignoscatur; libentique animo snbscribimns doctrinae scriptoris egregii Melcbioris

von der zum Behufe der Erklärung des Concils beſtehenden S. Congregatio Cardinalium Concilii Tridentini Interpretum [1]) erfloſſen ſind.

Cani, qui lib. 6. de Locis theologicis cap. 8. in responsione ad nonum argumentum, de libris agens, qui a summis Pontificibus conscripti publicantur, haec ait: *Cum edunt libros de re qualibet Romani Pontifices, sententiam suam ut homines alii docti exprimunt, non tanquam Ecclesiae judices de fide pronunciant.*“ (Benedicti XIV. P. M. de Synodo dioecesana libri tredecim. Editio Mechlini. 1842. Tom. I. pag. 29 s.); aber wenn der gelehrte Papſt ſelbſt nicht leicht einen Satz aufſtellt, ohne ihn durch Entſcheidungen des apoſtoliſchen Stuhles zu erhärten, ſo iſt ſein Werk de Synodo dioecesana durch Viele ſeiner Nachfolger in amtlichen Hinweiſungen auf daſſelbe autoriſirt worden.

1) Dieſer durch die Conſtitution *Alias* Pius' IV. vom 2. Auguſt 1564 eingeſetzten Congregation wies Sixtus V. durch ſeine Conſtitution *Immensa aeterni Dei* vom 22. Januar 1587 ihren Geſchäftskreis mit folgenden Worten an: „Deo patri misericordiarum gratias agentes, qui in oecumenico concilio Tridentino Spiritus sancti lumine diffuso catholicam veritatem omnibus patefecit, haereses nostrorum temporum confutavit, mores et disciplinam restituit, ejusdemque concilii decreta ab omnibus observari volentes, cum ad singularem Romani Pontificis auctoritatem tantumodo spectet generalia concilia indicere, confirmare, interpretari, et ut ubique locorum serventur, curare ac praecipere §. 1. Eorum quidem decretorum, quae ad fidei dogmata pertinent, interpretationem nobis ipsis reservamus, Cardinalibus vero praefectis interpretationi et executioni concilii Tridentini, si quando in bis quae de morum reformatione, disciplina ac moderatione, et ecclesiasticis judiciis aliisque hujusmodi statuta sunt, dubietas aut difficultas emerserit, interpretandi facultatem, nobis tamen consultis, impartimur. Et quoniam eodem concilio Tridentino decretum est, synodos provinciales tertio quoque anno, dioecesanas singulis annis celebrari debere, id in executionis usum ab iis quorum interest, induci eadem Congregatio providebit. Provincialium vero, ubivis terrarum illae celebrentur, decreta ad se mitti praecipiet, eaque singula expendet et recognoscet. Patriarcharum praeterea, Primatum, Archiepiscoporum et Episcoporum (quibus beatorum Apostolorum limina certo constituto tempore visitare alia nostra sanctione

§. 5. Anordnung des Stoffes.

Da der Hauptinhalt der Tridentiniſchen Verordnung Sess. 24. c. 18. de Reform. in der zur Beſetzung der Pfarrpfründen abzuhaltenden Concursprüfung beſteht, ſo werden wir die weſentlichen Beſtimmungen derſelben in der Ordnung darlegen, daß wir

I. von den Pfründen, welche auf Grund einer mittelſt oder ohne Concurs gehaltenen Prüfung zu beſtehen ſind,

II. von den dieſe Prüfung vornehmenden Perſonen,

III. von den Gegenſtänden,

IV. von den rechtlichen Wirkungen dieſer Prüfung handeln, und

V. die Frage über die Dispens von dieſer Prüfung beſprechen.

---

jussum est) postulata audiat, et quae Congregatio ipsa per se poterit, ex charitatis et justitiae norma expediat, majora ad nos referat, qui fratribus nostris Episcopis, quantum cum Domino licet, gratificari cupimus. Item ab iisdem Praesulibus ecclesiarum exposcat, quae in ecclesiis eorum curae ac fidei commissis Cleri populique morum disciplina sit, quae concilii Tridentini decretorum, cum in omnibus, tum praesertim in residentiae munere, executio, quae item piae consuetudines, et qui omnium denique in via Domini sint progressus, ipsisque det literas ex formula praescripta in testimonium obitae per eos visitationis liminum sanctorum eorundem Apostolorum. Habeat ibidem Congregatio auctoritatem promovendi reformationem Cleri et populi, nedum in Urbe et statu ecclesiastico temporali, sed etiam in universo christiano orbe, in iis quae pertinent ad divinum cultum propagandum, devotionem excitandam, et mores christiani populi ad praescriptum ejusdem Concilii componendos, atque ad rationes difficillimis his perturbatisque temporibus necessarias confirmandos, quo uberius divinae misericordiae vim in nobis sentiamus, justamque viam atque animadversionem effugiamus.“ Magn. *Bullarium* Roman. Edit. *Luxemburg.* fol. 1727. Tom. II. pag. 670 s.

I. Von den mittelſt oder ohne Concurs zu beſetzenden Pfründen.

§. 6. Pfründen, zu deren Beſetzung ein Concurs ausgeſchrieben werden ſoll.

Da das Dekret des h. Concils von Trient Sess. 24. c. 18 de Reform., wie ſchon die Ueberſchrift [1]) und die Eingangsworte deſſelben [2]) lehren, nur die Art und Weiſe beſtimmt, wie erledigte Pfarr- oder Seelſorgspfründen beſetzt werden ſollen, ſo ergibt ſich aufs Unzweifelhafteſte, daß laut Verordnung dieſes Decretes nur dann ein Aufruf zur Bewerbung um eine erledigte Pfründe zu erlaſſen ſei, wenn dieſelbe eine Pfarr- oder Seelſorgspfründe iſt.

Das h. Concil verordnet nämlich: es ſolle der Biſchof bei Erledigung einer Pfarrpfründe ungeſäumt einen tüchtigen Vicar beſtellen, welcher die Seelſorge bis zur Anſtellung eines neuen Vorſtehers zu verwalten habe. Ferner ſolle der Biſchof und der Inhaber des Patronatrechtes innerhalb 10 Tagen oder einer andern vom Biſchofe zu beſtimmenden Friſt einige zur Verwaltung der erledigten Kirche taugliche Geiſtliche namhaft machen. Doch ſoll dies auch Anderen freiſtehen — zu dem Zwecke, damit über das Alter, die Sitten und die Tüchtigkeit all der Namhaftgemachten eine ſorgfältige Unterſuchung vorgenommen werden könne. Auch ſollen, wenn dies

1) „Ecclesia *parochiali* vacante deputandus ab episcopo vicarius, donec illi provideatur de *parocho*. Nominati ad *parochiales* qua forma et a quibus examinari debent.“

2) „Expedit maxime animarum saluti, a dignis atque idoneis *parochis* gubernari ... Quum *parochialis* ecclesiae vacatio .. contigerit etc.“

anders zuträglich erscheint, durch einen öffentlichen Erlaß Alle, die sich der Prüfung unterziehen wollen, dazu aufgefordert werden [1]).

Dieser Aufruf der Bewerber um eine erledigte Pfarrpfründe, sich der zur Bewährung ihrer Würdigkeit und Tüchtigkeit zur Verwaltung des erledigten Seelsorgsamtes vorzunehmenden Prüfung zu unterziehen, heißt die Ausschreibung des Pfarrconcurses.

Der Zweck dieses Aufrufes ist aber selbstverständlicher Weise kein anderer, als daß aus einer Mehrzahl von Candidaten der Würdigste und Tüchtigste gewählt werden könne. Wenn nun aber auch die Kirche an Alle, welche ein Recht auf Besetzung von Pfarrpfründen haben, die Forderung stellt, für dieselben nur den Würdigsten und Tüchtigsten zu wählen, so überläßt doch das Concil von Trient nur in den wenigsten Fällen diese Wahl der Einsicht und dem Gewissen der dazu berechtigten Personen, sondern will dieselbe auf Grund einer mit den Bewerbern vorgenommenen Concursprüfung von denselben getroffen wissen.

Es gilt aber dies tridentinische Decret

1) „Debeat episcopus statim, habita notitia vacationis ecclesiae, si opus fuerit, idoneum in ea vicarium cum congrua ejus arbitrio fructuum portionis assignatione constituere, qui onera ipsius ecclesiae sustineat, donec ei de rectore provideatur. Porro episcopus, et qui jus patronatus habet, intra decem dies vel aliud tempus ab episcopo praescribendum idoneos aliquot clericos ad regendam ecclesiam coram deputandis examinatoribus nominet. Liberum sit tamen etiam aliis, qui aliquos ad id aptos noverint, eorum nomina deferre, ut possit postea de cujuslibet aetate, moribus et sufficientia fieri diligens inquisitio. Et si episcopo aut synodo provinciali pro regionis more videbitur magis expedire, per edictum etiam publicum vocentur qui volent examinari.“

zur Beſetzung erledigter Pfarrpfründen überhaupt nur von Säcularpfründen, d. h. von Seelſorgspfründen, die ihrer Stiftung gemäß allein Säcular- oder Weltgeiſtlichen verliehen werden dürfen — im Gegenſatz zu Regular- oder Kloſterpfründen, welche ausſchließlich Ordensgeiſtlichen zu verleihen ſind [1]). Daß überhaupt das h. Concil von Trient Sess. 24. c. 18. de Reform. nur die Beſetzung erledigter Säcularpfründen regeln wollte, iſt durch die h. Congregation des Concils, ſo wie durch Decret der Rota vom 8. November 1596 entſchieden worden [2]).

---

1) Conc. Trident. Sess. 14. c. 10. de Reform.: „Regularia beneficia, in titulum regularibus professis provideri consueta, quum per obitum, aut resignationem vel alias illa in titulum obtinentis vacare contigerit, religiosis tantum illius ordinis, vel iis, qui habitum omnino suscipere et professionem emittere teneantur, et non aliis, ne vestem lino lanaque contextam induant, conferantur.“

2) „Principaliter dubitatur, an in beneficiis regularibus curatis faciendus sit concursus. In quo respondetur *negative*, nam de his non loquitur Concilium dicto cap. 18. et ita censuit s. Congregatio his verbis: *Hoc decretum de concursu non habet locum in beneficiis regularibus, quae regularibus conferri consueverunt.* Prout Rota in una Ferrarien. parochialis, 8 Novembris 1596. Quod videtur procedere, etiamsi sint solita commendari saecularibus, ut in sequenti declaratione s. Congregationis die 26 Julii 1590: Congregatio censuit, in prioratibus regularibus habentibus curam animarum solitis commendari saecularibus non requiri concursum. In *Nicolai Garciae* Tractatus de Beneficiis. Lugduni 1701. fol. Tom. II. pag. 170. num. 197 s.

Da Garcias in der a. Stelle nicht das Datum der von ihm angeführten Declaration der Congr. Conc. beibringt, ſo führen wir zum verſtärkten Beweiſe der Sache den Beſchluß des im Jahre 1586 gehaltenen Provincialconcils von Bologna auf, wo es Cap. 2 *De quibus beneficiis edictum sit proponendum per concursum* heißt: „Hoc edictum non pertinet ad beneficia regularia, quae regularibus conferri consueverunt.“ Die Beſchlüſſe dieſes Concils ſind von der s. Congr.

Zu diesen Säkular-Curat-Pfründen, für deren Wiederbesetzung nach Anordnung des Tridentinums ein Concurs ausgeschrieben werden soll, gehören:

1) alle Pfründen der freien bischöflichen Verleihung (liberae collationis episcopalis), d. h. alle jene Seelsorgspfründen, welche der Bischof frei, ohne durch ein sonst Jemanden zustehendes Collations-, Präsentations- oder Nominationsrecht beschränkt zu sein, verleihen kann.

Die Kirche will vorzugsweise den Bischof über jeden Verdacht, er vergebe die Pfründen nach Gunst, erhaben sehen. Damit ein solcher Verdacht nicht Platz greifen könne, soll der Bischof die seiner Verleihung zustehenden Curatbeneficien nur auf Grund der mit den Bewerbern vorgenommenen Concursprüfung vergeben [1]). Aus diesem Grunde schärfte P. Pius V. in seiner Constitution *In conferendis* vom 18. März 1567 vorzüglich die Beobachtung des tridentinischen Dekretes ein [2]).

Conc approbirt worden und *Garcias* sagt von demselben: „in quo continentur omnia ex ipso Concilio Tridentino et ejus mente et ex declarationibus Congregationis Concilii, et traditur forma in hujusmodi examinibus et concursibus servanda.“ l. c. pag. 195 s.

1) Conc. Trid. sess. 24. c. 18. Quum parochialis ecclesiae vacatio, etiamsi cura episcopo incumbere dicatur etc.

2) „Nos ad quorum notitiam non sine gravi nostra molestia pervenit, nonnullos ex venerabilibus fratribus nostris archiepiscopis et episcopis occurente vacatione parochialium ecclesiarum eos nullo aut minus rite servato examine, praesertim illo, quod per concursum fieri debet ex Concilio Trident., vel etiam examine rite servato personis minus dignis, carnalitatis aut alias humanae passionis affectum, non rationis judicium sequentes, contulisse et de eis providisse, volentes quantum cum Deo possumus hujusmodi ac etiam futuris periculis occurrere: auctoritate apostolica omnes et singulas collationes, provisiones, institutiones parochialium ecclesiarum ab eisdem episcopis . . praeter et contra formam ab eodem Conc. Trid.

Eben ſo ſoll Concurs ausgeſchrieben werden zur Beſetzung aller Säcularpfründen,

2) deren Verleihung wie immer dem apoſtoliſchen Stuhle reſervirt iſt — nach der Beſtimmung des Tridentinum: „etiam *si ipsa parochialis ecclesia reservata vel affecta fuerit* generaliter vel specialiter, etiam vigore indulti seu privilegii in favorem sanctae Romanae ecclesiae cardinalium, seu abbatum vel capitulorum“ und nach der Bulle Pius' V. In *conferendis* und Entſcheidung der Congr. Conc. [1]).

---

praesertim in examine per concursum faciendo praescriptam factas aut in futurum faciendes nullas, irritas ac nullius roboris vel momenti fore et esse statuimus, decernimus et declaramus.“ Magn. Bullar. Rom. Edit. Luxemb. cit. Tom. II. pag. 234.

1) „Ita censuit s. Congreg. his verbis: In beneficiis curatis reservatis sedi Apostolicae, et quibusvis aliis, etiam ex antiqua consuetudine ordinarii proponunt edicta concursus . . et hoc est de bulla Pii Quinti.“ Bei *Garcias* l. c. pag. 166. num. 154. Eben ſo nach Anordnung P. Benedict XIV.: „Concursus, quem Tridentinum Concilium praescripsit, nunc temporis non solum obtinet quoad beneficia, quibus animarum cura annexa est, quaeque digniori inter concurrentes ab Episcopo conferri debent, sed etiam quoad reliqua beneficia curata, quae conferuntur a Romano Pontifice, eo quod aut ob secutam in mense apostolico eorumdem vacationem, aut ex alio reservationis vel affectionis titulo, ejusdem dispositioni sunt reservata. Id nos ipsi statuimus in nostra Constitutione incipiente *Cum illud*, quae est 68. §. 19. 20. *nostri Bullarii* tom. I. ubi Episcopis mandavimus, ut quoties vacaverit aliquod beneficium Sanctae Sedi reservatum, cui annexa sit cura animarum, opportuna facultate sibi per nos directe collata, concursum indicere non praetermittant.“ De *synodo* dioeces. l. XIII. c. 24. num. 7. Edit. cit. Tom. IV. pag. 224 s.

Lucius Ferraris zählt in ſeiner Prompta Bibliotheca canonica. Bononiae 1746 tom. I. 517 — 20. die dem Papſte reſervirten Beneficien ſehr vollſtändig in 26 Nummern auf, und es verdient für Deutſchland beſonders hervorgehoben zu werden der zu Recht beſtehende

Ferner ſoll Concurs ausgeſchrieben werden zur Beſetzung

3) aller Seelſorgspfründen geiſtlichen Patronates (patronatus ecclesiastici), d. h. aller jener Pfarrpfründen, für welche im Falle ihrer Erledigung einer Kirche, einer kirchlichen Corporation oder einem Geiſtlichen als Solchem (vermöge ſeines geiſtlichen Amtes) das Vorſchlagsrecht zuſteht.

Zur Wiederbeſetzung ſolch erledigter Pfründen geiſtlichen Patronates verordnet das tridentiniſche Decret Ausſchreibung des Concurſes in den Worten: „Si vero *juris patronatus ecclesiastici* erit, ac institutio ad episcopum et non ad alium pertineat, is, quem patronus digniorem inter probatos ab examinatoribus judicabit, episcopo praesentare teneatur, ut ab eo instituatur. Quum vero institutio ab alio, quam ab episcopo, erit facienda, tunc episcopus solus ex dignis eligat digniorem, quem patronus ei praesentet, ad quem institutio spectat.“ Daſſelbe iſt außer Zweifel geſetzt durch Entſcheidungen der h. Congregation des Concils und Breve Sixtus V. [1]).

Vorbehalt jener Pfründen, welche wider die Decrete des Tridentinums und wider die von demſelben vorgeſchriebene Form verliehen und beſetzt werden, worüber *Ferraris* a. a. O. S. 519. n. 66. ſchreibt: „Decimo septimo Beneficia quaecunque, de quibus Ordinarii aut alii Collatores disposuerunt contra decreta Concilii Tridentii, et formam ab ipso praescriptam, reservantur dispositioni Summi Pontificis. *Regul.* 1. *Cancellariae*, et constitutio S. Pii V. In *conferendis* signanter reservans beneficia curata collata, non servata forma *Conc. Trid. sess.* 24 *de Ref. c.* 18. Sic etiam beneficia ab Ordinariis contra dispositionem concilii Tridentini unita ipso jure censentur reservata. Rota *part.* 7. *decis.* 207. *n.* 21.

1) „In parochialibus juris patronatus ecclesiastici requiri examen per concursum .. confirmatur ex declaratione sequenti s. Congre-

a) Als Pfarrpfründen geiſtlichen Patronates ſind auch alle einer kirchlichen Corperation nur in Betreff der Temporalien einverleibten Curatbeneficien anzuſehen, und deshalb iſt bei ihrer Erledigung Concurs auszuſchreiben [1]).

b) Das tridentiniſche Decret über Concursausſchreibung bei Pfründen geiſtlichen Patronates findet dann keine Anwendung, wenn bei Stiftung derſelben über Beſetzung im Falle der Erledigung eine der tridentiniſchen Anordnung entgegenlaufende Beſtimmung getroffen wurde [2]).

---

gationis super dicto cap. 18.: „Cum nominatis a patrono ecclesiae potest Episcopus etiam clericos ad consursum admittere.“ Prout ex Bulla 22 Sixti V. ubi sic dicitur: Insuper etiam volumus, et juxta ejusdem Concilii dispositionem et mentem statuimus et mandamus, quod in parochialium ecclesiarum et beneficiorum curam animarum habentium, quae de ejusdem ordinis et congregationis jure patronatus ecclesiastico extiterunt, et saecularibus clericis conferri consueverunt, earum vacatione quandocunque occurrente, quamvis per dictos Episcopos ad concursum et examen admitti possint alii ultra eos, qui per ejusdem congregationis abbates et alios superiores patronos erunt nominati etc. *Garcias* l. c. pag. 180. num. 261 a.

1) Parochiales ecclesias capitulo, collegio vel monasterio alicui quoad temporalia tantum unitas veluti de jure patronatus ecclesiastici debere per concursum conferri, S. Congr. censuit in *Portugallien.* 30. Mart. 1737. Canones et Decreta Concilii Tridentini ed. Aemilius Ludovicus *Richter*. Lipsiae 1853. pag. 379.

2) S. Congregatio censuit: Non habet locum hoc decretum contra institutionem et fundationem, sed servanda est lex in ipsa institutione posita, et tantum praesentatus est examinandus et approbandus ab Ordinario citra concursum, si repugnaret institutioni sive fundationi. 6. April. 1598. Prout in una *Ulisbon.* 4. Jul. 1602. *Garcias* l. c. pag. 181. num. 270. — Eben ſo beſtimmt das o. a. Provincialconcil v. Bologna cap. 2: „At ubi ecclesia parochialis jurispatronatus ecclesiastici fuerit . . erit edictum proponendum, debebitque Epis-

Es findet aber nach der Vorschrift des h. Concils von Trient bei den bisher genannten Säcular-Curatbeneficien der freien bischöflichen Verleihung, bei den dem apostolischen Stuhle reservirten Pfründen, so wie den Pfründen geistlichen Patronates nur dann zum Behufe ihrer Besetzung Concursausschreibung statt, wenn sie durch Tod oder Resignation erledigt wurden; denn es heißt ausdrücklich in dem Decrete: „quum parochialis ecclesiae vacatio . . per obitum vel resignationem contigerit.“

Unter Resignation wird aber hier die einfache und unbedingte Verzichtleistung verstanden [1]), welche nament-

---

copus cum nominatis a patrono ecclesiastico alios etiam clericos ad concursum admittere, *nisi in institutione aut fundatione aliter cautum esset;* tunc enim tantum debebit praesentatus examinari *citra concursum* etc.

1) Weil unter dem Deckmantel einer solchen Resignation sich immer noch unerlaubte Stipulationen bergen können, so darf der Bischof zu dem für Wiederbesetzung der durch Resignation erledigten Pfründe abzuhaltenden Concurse weder seine, noch des resignirenden Pfarrers Verwandte, Verschwägerte oder Hausgenossen zulassen — nach Entscheidung der s. Congr. Conc. vom Jahre 1573, welche also lautet: „Quaerit a Sacra Congregatione Sacri Conc. Trid. Episcopus Cremonensis, — an Constitutio Sanctissimi D. Pii Papae V. felicis recordationis, data Romae sub die prima Aprilis 1568. super relaxatione prohibitionis de non admittendis resignationibus per Ordinarios, dum prohibet, ne beneficia per resignationem per Episcopum vel alium collatorem etiam ex justa causa admissam vacantia conferantur consanguineis vel familiaribus Episcopi vel resignantis — habeat locum in ecclesiis parochialibus et beneficiis curam animarum habentibus, quae per concursum magis idoneis conferri debent ex decreto Conc. Trid. Cap. 18. Sess. 24.; ita ut, si familiaris aliquis Episcopi, vel consanguineus resignantis comparuerit, et in concursu ad hujusmodi beneficium curatum, ut supra vacans, cum aliis se examinari petierit, admitti non possit, et, si admissus ad examen,

lich die Renuntiation zu Gunſten eines Andern und den Tauſch der Pfründe ausſchließt.

Durch Renuntiation zu Gunſten eines Andern wird eine Pfründe nicht mit der Wirkung für erledigt angeſehen, daß ſie einem Andern als dem Begünſtigten verliehen werden könne; und deßhalb kann eine Concursausſchreibung nicht ſtattfinden, wohl aber muß derjenige ſich der vom trienter Concil vorgeſchriebenen Prüfung unterwerfen, zu deſſen Gunſten auf eine Seelſorgspfründe verzichtet wurde [1]).

---

et uti idoneus ab Examinatoribus relatus fuerit, ei beneficium cooferri oon possit. Sanctissimus Dominus Noster (*Gregorius* XIII. P.) etiam ex senteotia s. Congregationis Concilii declaravit, locom habere, et ideo mooendnm Episcopum, oe hujusmodi familiares vel consanguineos admittat ad concursom.“ Dieſe Entſcheidung findet ſich in *Benedicti XIV. Institutionum ecclesiasticarum* Edit. secuoda latina. Romae 1750 fol. Instit. 91. pag. 606., ſo wie *De synodo dioecesana* l. XIII. c. 24. num. 4. Edit. cit. Tom. IV. pag. 221.

Dieſes Verbot wurde durch eine ſpätere Entſcheidung der C. C. auch auf die durch Tod erledigten Pfründen ausgedehnt; dieſe Entſcheidung aber auf Antrag des umſichtigen Secretärs der Congregation, Alciati, caſſirt und entſchieden: „Occurrente autem vacatione parochialium per obitum non esse arcendos a concursu familiares aut consanguineos ipsorum Ordinariorum, sed iisdem cooditionibus et legibus censendos esse cum aliis concurrentibus, ex forma Concilii Trid. et coostitutionis ejusdem Pii V. de provisionibus parochialium. Quod decretum io Congregatione habita die 15. Junii 1589. cum retulissem, fuit ab Illustrissimis Dominis commendatum; et juxta illud in posterum respoodendum erit in casibus occurreotibus. *De synodo dioeces.* l. c. pag. 223.

1) S. Congreg. Conc. censuit: In parochialibus per resignationem io favorem, quam appellant, concursus fieri noo debet, cum proprie oon dicantur vacare, provisiooes tamen istarum ordinariis committuotur, qui examinatis provisis sive resigoatariis et idoneis repertis, iis parochiales hujusmodi cooferaot. *Garcias* l. c. pag. 167. num. 159.

Eben so findet bei einem Pfründentausche, als wodurch die Beneficien für nicht erledigt gelten, kein Concurs statt [1]); ja nach Entscheidung der C. C. sollen die Tauschenden nicht einmal einer Prüfung unterzogen werden, wenn die Seelenzahl der beiden Pfründen ziemlich gleich ist und die Beneficiaten in Folge bestandener Prüfung zu denselben gelangten. Findet aber in dem einen und andern Punkte das Gegentheil statt, oder wird ein bloß einfaches Beneficium mit einer Curatpfründe vertauscht, so muß der betreffende Beneficiat sich der vom trienter Concil vorgeschriebenen Prüfung unterwerfen [2]).

5) Ferner ist auch Concursprüfung auszuschreiben, wenn es sich um Besetzung erledigter Curatbeneficien handelt, in Betreff deren gestritten wird, wem das Präsentationsrecht auf dieselben zustehe.

Nach dem Decretalenrechte [3]) wäre einem Concurse nicht Statt zu geben; aber die Congregatio Concilii hat unterm 23. Juni 1594 entschieden, bei Erledigung solch streitiger Beneficien sei Concurs auszuschreiben [4]).

---

1) Conc. Bononiense cit. cap. 2.: „Hoc edictum non pertinet .. ad permutationes beneficiorum.“

2) S. Congr. censuit: In permutationibus ecclesiarum parochialium non requiritur examen; si tamen adsit magna inaequalitas numeri parochianorum, vel permutantes non fuissent examinati eo tempore, quo parochiales adepti sunt, tunc eos examinandos esse, sed absque concursu; et si fiat permutatio! cum beneficio simplici, erit necessarium examen, sed non per concursum.“ *Garcias* l. c. pag. 167. num. 165.

3) C. 1. 2. *Ut lite pendente nihil innovetur* in VI. (II. 8) et in *Clement.* (II. 5.)

4) Principaliter dubitatur, an parochialibus litigiosis vacantibus habeat locum concursus non obstante lite. Censuit S. Congreg. 27. Junii 1594 his verbis: Decretum Conc. Trid. c. 18. sess. 24. de

6) Endlich ist auch die Präbende eines Canonicus Theologus und Poenitentiarius an Cathedral- und Collegiatkirchen mittelst Concursprüfung zu besetzen — nach der Constitution P. Benedict XIII. *Pastoralis officii* vom 19. Mai 1725 [1]).

§. 7. Pfründen, zu deren Besetzung eine Prüfung ohne Concurs gehalten werden soll.

Wenn auch das h. Concil von Trient für die Besetzung gewisser Säcular-Curatpfründen die Wahl des Würdigsten dem Gewissen der dazu Berechtigten überlassen hat, so hat es doch das Urtheil über die Würdigkeit und Tüchtigkeit des Gewählten an eine mit demselben vorzunehmende Prüfung mit der Wirkung gebunden, daß nur der in dieser Prüfung zur Verwaltung des erledigten Seelsorgsamtes tüchtig Befundene die kirchliche Institution auf die vakante Pfründe erhalten soll.

Es hat aber das Trienter Concil als solche Pfründen erklärt:

1) Die Säcularpfründen des Laienpatronates. Ein weltliches oder Laienpatronat ist aber jenes, welches nicht bloß einem Laien, sondern auch einem Geistlichen aus privatrechtlichem Titel zusteht, d. h. welches derselbe durch Stiftung eines Beneficiums aus

---

reform. ubi de concursu faciendo super parochialibus agitur, habere locum, etiam quando parochiales litigiosae sint. *Garcias* l. c. pag. 168. num. 170. Et in una *Portugal.* juris praesentandi 3. Nov. 1599. *Idem.* l. c. pag. 180. num. 259.

1) Bei *Ferraris* Prompta Bibliotheca canonica ad voc. *Canonicatus.* Editio Bononia 1746. Tom. II. pag. 99 ss. Editio novissima *Casinensis* 1845. Tom. II. pag. 115.

ſeinem eigenen weltlichen Vermögen, oder ſelbſt aus ſeinem erübrigten Pfründeneinkommen — erworben hat.

Das Concil von Trient wollte das den Laienpatronen von Alters her zuſtehende Recht, dem kirchlichen Obern einen Geiſtlichen zur Einſetzung ins erledigte Kirchenamt vorzuſchlagen, aufrecht erhalten, dennoch aber die Verwaltung der Seelſorge nur tüchtigen Händen anvertraut wiſſen; deshalb beſtimmte es Sess. 24. c. 18. de Reform: „Quod si juris patronatus laicorum fuerit, debeat qui a patrono praesentatus fuerit ab eisdem deputatis ut supra examinari, et non nisi idoneus repertus fuerit admitti.“

Daß dieſem Decrete zufolge Laienpatronatspfründen in der Regel nur auf Grundlage einer mit dem Präſentirten vorzunehmenden Prüfung, ohne Ausſchreibung eines Concurſes, zu beſetzen ſeien, iſt wiederholt durch die C. C. entſchieden worden [1]).

Es erleidet aber dieſe Regel eine Ausnahme:

a) wenn von Einem Patron mehrere Geiſtliche oder kraft des einer Mehrheit von Perſonen zuſtehenden Laienpatronates mehrere Geiſtliche mit gleicher Stimmenzahl für die Pfründe in Vorſchlag gebracht werden; z. B. wenn in Folge des Dreien zukommenden Präſentationsrechtes von Jedem derſelben ein anderer Geiſtlicher vorgeſchlagen wird. — In dieſem Falle müſſen alle drei Präſentirte,

1) Von dieſen bei *Garcias* l. c. pag. 179. num. 255 angeführten Entſcheidungen lautet die eine: „Examen per concursum fieri non debet in vacatione parochialium, quae sunt juris patronatus laicorum, sed sufficit, quod deputatus a patronis examinetur ab examinatoribus in dioecesana Synodo deputatis et idoneus judicetur, prout statuit sic concilium Tridentinum.“ Und *Benedictus XIV.* De synodo l. IV. c. 8. num. 9. Edit. cit. Tom. I. pag. 301.

um das Recht jedes Einzelnen am Patronate Betheiligten zu wahren, sich der Prüfung unterwerfen, und der auf Grund dieser Prüfung von dem Bischofe als der Tüchtigste Bezeichnete wird die Institution auf die Pfründe erhalten [1]).

Würden aber von drei Laienpatronen zwei Geistliche präsentirt, so daß also der Eine derselben von Zweien genannt würde, so ist es einleuchtend, daß bloß der durch Mehrheit der Stimmen Vorgeschlagene zu prüfen ist [2]).

Bei Pfründen des Laienpatronates ist ferner ausnahmsweise

b) ein Concurs zur Bewerbung um dieselben auszuschreiben, wenn bei ihrer Stiftung die Besetzung mittelst Concurs ausdrücklich bestimmt worden ist [3]), und

---

1) Laut Entscheidung der C. C. vom 6. Juni 1582 und der Rota vom 30. Juni 1587 und 30. März und 7. April 1590 bei *Garcias* l. c. pag. 180. num. 256: „ Quando fuerint plures praesentati a patronis laicis, tunc inter ipsos praesentatos requiritur examen per concursum, ut sacra Congregatio censuit his verbis: ***Veniente vacatione parochialium de jure patronatus laicorum, quando plures sunt praesentati, requiritur examen per concursum inter ipsos praesentatos tantum.***“ In der folg. num. setzt *Garcias* hinzu: „Quod tamen intelligo, quando singuli praesentati a patronis laicis habent aequalem vocem.“ Und P. Benedict XIV. de synodo dioeces. (IV. c. 8. num. 9): „Potest nihilominus evenire, ut consursus institui debeat etiam ad ecclesias juris patronatus laicorum: nam si ab uno aut pluribus patronis laicis, gaudentibus aequali jure, plures ad vacantem ecclesiam sint nominati et Episcopo praesentati, neque ullus ex praesentatis retulerit a patronis plures voces quam ceteri; tenetur Episcopus iudicere concursum inter eosdem praesentatos.“ Edit. cit. Tom. I. pag. 302.

2) Nach c. 3. de jure patronatus (III. 38.)

3) Dies ist durch die C. C. entschieden worden laut cap. 2. des

c) wenn die Verleihung derselben wegen der von den Patronen in der gesetzlichen Frist nicht geschehenen Präsentation an den Bischof devolvirt — nach Entscheidung der h. Congregation des Concils vom 29. Nov. 1600.

Was von Laienpatronatspfründen bisher als Regel und Ausnahme gesagt wurde, gilt auch

2) von den Pfründen gemischten Patronates, d. h. von Pfründen, auf welche das Vorschlagsrecht einer Mehrheit von Personen zukommt, zu welcher Laien und Geistliche als solche oder vermöge ihres geistlichen Amtes gehören.

In Betreff dieser Pfründen war man früher der Ansicht, daß zur Besetzung derselben ein Concurs ausgeschrieben werden müsse, wenn nicht anders hierüber bei der Fundation verfügt worden [1]); durch eine spätere Declaration der Congregation des Concils ist aber zu Gunsten des Laienpatrons, also für Unterbleiben des Concurses entschieden worden [2]).

Conc. Bonon. „Hoc edictum non pertinet .. neque ad ecclesias juris patronatus laicorum, *nisi aliter in ipsa fundatione cautum existeret.*“

1) So bestimmte das o. a. Provincialconcil v. Bologna c. 2.: „At ubi ecclesia parochialis juris patronatus fuerit .. partim ecclesiastici, partim laicorum, etiam si pro duabus partibus ad laicos pertineret et pro una tantum ad ecclesiasticum, erit edictum proponendum, debebitque episcopus cum nominatis a patrono ecclesiastico alios etiam clericos ad concursum admittere, nisi in institutione aut fundatione aliter cautum esset.“ Dasselbe bestimmte die C. C. nach mehreren Entscheidungen bei *Garcias* l. c. pag. 181. num. 278.

2) Nach P. Benedict XIV. de synodo dioeces. l. IV. c. 8. num. 9: „Dubitabant olim Doctores, an idem statuendum foret de ecclesia parochiali, quae sit juris patronatus mixti, hoc est partim ecclesiastici, partim laicalis: et Sacra Congregatio Concilii die 5. Fe-

Prüfung ohne Concurs findet ferner Statt:

3) Bei Beſetzung jener incorporirten Pfründen, welche durch immerwährende Vicarien oder Adminiſtratoren verwaltet werden — laut Conſtitution Pius V. *Ad exequendum* vom 1. Nov. 1567 [1]).

4) Eben ſo werden auch jene Regularſeelſorgspfründen ohne Concurs beſetzt, welche als Commenden von Weltgeiſtlichen verwaltet werden [2]);

---

bruarii 1628. ne jura laici ob consortium cum ecclesiastico ulla ex parte laederentur, declaravit, neque ad ejusmodi ecclesiae collationem necessarium esse examen per concursum, ac proinde etiam jus patronatus mixtum hac postrema parte Tridentini decreti comprehensum censuit, sicuti testatur *Barbosa* de officio et potestate parochi part. I. c. 2. num. 126. Edit. cit. Tom. I. pag. 302.

1) §. 4. Volumus insuper et ita mandamus, quod dicti Vicarii perpetui non ad liberam Ordinariorum electionem, sed ad nominationem illorum, in quorum ecclesiis unitis ponentur, cum ipsorum Ordinariorum seu eorum Vicariorum praevio examine approbatione deputentur. §. 5. Et si dictae parochiales unitae erunt monasteriis Regularium Mendicantium, possint a Superioribus dictorum monasteriorum nominari ex ipsis Mendicantibus: quos si Ordinarii praevio examine, per se aut eorum Vicarios faciendo, idoneos ad curam animarum exercendam invenerint, et ita pro idoneis approbaverint, teneantur in Vicarios, ad nutum tamen Superiorum suorum amovibiles, deputare. Idemque etiam servetur in regularibus Monachis tantum, dummodo in ea parochiali, in qua unus ex Monachis fuerit servata forma praedicta Vicarius deputatus, habitent cum eo saltem quatuor ex dictis Monachis. *Bullarium* Magnum Romau. Ed. Luxemburg. 1727. Tom. II. pag. 259. Die Prüfung dieſer Regularen zur Ausübung der Seelſorge iſt demnach mit Ausſchluß der Synodalexaminatoren nur vom Biſchof oder ſeinem Generalvicar vorzunehmen.

2) Sacra Congregatio Conc. die 26. Jul. 1590 censuit in prioratibus regularibus habentibus cnram animarum, solitis commendari saecularibus, non requiri concursum. *Garcias*. l. c. pag. 170. n. 199. und nach einer andern Entſcheidung der S. Congr. Conc. 3. Augusti 1600 bei *Ferraris* Bibl. l. c. pag. 470. n. 44.

5) so wie auch jene Seelsorgsämter, welche mit einer Dignität oder einem Canonicate an einer Cathedral- oder Collegiatkirche verbunden sind, ingleichem jene, welche an einer Collegiatkirche durch die Canoniker versehen werden [1]).

§. 8. Die Ausschreibung des Concurses.

Für jene Pfründen, welche nach §. 6. auf Grund einer Concursprüfung besetzt werden sollen, haben der Bischof, der Patron und Andere Concurrenten namhaft zu machen, oder auch den Concurs öffentlich auszuschreiben; denn das Concil von Trient verordnet Sess. 24. c. 18. de Reform.: „Porro Episcopus, et qui jus patronatus habet, intra decem dies vel aliud tempus ab episcopo praescribendum idoneos aliquot clericos ad regendam ecclesiam coram deputandis examinatoribus nominet. Liberum sit tamen etiam aliis, qui aliquos ad id aptos noverint, eorum nomina deferre, ut possit postea de cujuslibet aetate, moribus et sufficientia fieri diligens inquisitio. Et si episcopo aut synodo provinciali pro regionis more videbitur magis expedire, per edictum etiam publicum vocentur qui volent examinari."

Daraus ergibt sich, daß zur Abhaltung und Ausschreibung dieses Concurses berechtigt ist:

1) der Bischof als Inhaber der zur Verwaltung der Diöcese ihm verliehenen Jurisdiction;
2) der Generalvicar des Bischofs [2]), kraft des

1) Laut Entscheidung der Rota und der S. Congr. Conc. bei *Ferraris* l. c. pag. 468 s. n. 40. 41.

2) Das Concil von Bologna c. 1. *De edicto proponendo.* In primis quoties vacare parochialem aliquam ecclesiam conligerit, tunc mandat, habita notitia vacationis parochialis, *edictum per Episcopum vel ejus Vicarium generalem* .. proponi.

ihm vom Biſchofe übertragenen Rechtes, die ordentliche biſchöfliche Jurisdiction ſtellvertretender Weiſe für denſelben auszuüben [1]); eben ſo auch

3) bei erledigtem und behindertem biſchöflichen Stuhle (sede episcopali vacante et impedita) der Capitularvicar, welcher zur Ausübung der auf das Capitel übergegangenen vollen ordentlichen biſchöflichen Jurisdiction binnen acht Tagen vom Zeitpunkte der Erledigung von demſelben zu beſtellen iſt [2]).

Außer dieſen iſt zur Ausſchreibung des Concurſes bloß berechtigt:

4) ein ſolcher Prälat, dem die volle biſchöfliche Jurisdiction über einen exemten Sprengel zukommt und der unmittelbar nur dem päpſtlichen Stuhle unter-

---

1) *Benedict. XIV.* De synodo dioeces. l. II. c. 8. *De Vicario generali Episcopi.* Edit. cit. I. 113. Kober über den Urſprung und die rechtliche Stellung der Generalvicare in Tübinger theol. Quartalſchr. 1853. S. 535 ff.

2) Conc. Trid. Sess. 24. c. 16. de Reform.: „Capitulum sede vacante . . officialem sen vicarium intra octo dies post mortem episcopi constituere, vel exsistentem confirmare teneatur, qui saltem in jure canonico sit doctor vel licentiatus, vel alias, quantum fieri poterit, idoneus.“

Rescriptum fuit a. S. C. hujusmodi: S. C. censuit scribendum ad vicarium capitularem sede vacante deputatum, *jurisdictionem episcopi* ipsi nunc competere nedum spiritualem sed *universam* in *Derthon.* 21. Dec. 1691 bei *Richter* Canon. et Decreta etc. pag. 374. num. 10.

Siehe *Benedict. XIV.* De syn. dioec. l. II. c. 9. *De Vicario capitulari.* E. c. I. 117. Rau über die Rechte der Domcapitel während der Erledigung und Behinderung des biſchöfl. Stuhls (Tübing Quartalſchr. 1842. S. 365 ff.) und Ritter der Capitular-Vikar. Münſter 1842.

geben ist und auch das Recht zur Berufung einer Synode in seinem Sprengel hat [1]).

5) Ob aber der Bischof oder die zur Abhaltung einer Concursprüfung mit ihm Gleichberechtigten dieselbe durch einen öffentlichen Erlaß ankündigen wollen oder nicht, hängt von ihrem Ermessen ab; außer es wäre die Ausschreibung des Concurses mittelst Edicts durch das Provincialconcil verordnet [2]).

---

1) Conc. Bononiense c. 3. A *quibus proponendum.* Praeterea edictum hoc ab aliis, Episcopis inferioribus non est proponendum, nisi omnimodam jurisdictionem episcopalem haberent, nec alicui subderentur, sed immediati sedi Apostolicae subjecti essent, ac nullius dioecesis censerentur, propriumque territorium haberent, cum facultate congregandi synodum, quam antea etiam coëgissent et in ea examinatores elegissent. Tum enim in collatione parochialium tum edictum tum alia, quae ab episcopis servari debent, erunt et ab ipsis observanda.

„S. C. censuit, examen et edicta proponere, et alias provisiones facere juxta c. 18. Sess. 24. spectare ad episcopum tantum, et non ad alium inferiorem, non obstante quacunque consuetudine etiam immemorabili, etsi inferior ex immemorabili habeat jus cumulative cum episc. in loco suae jurisdictionis, dummodo in ipsius dioecesi parochialis posita sit. Quodsi parochialis non sit intra fines dioecesis alicujus episcopi, et inferior episcopo *omnimodam* habeat jurisdictionem episcopalem, nec alicui subdatur, sed est immediate subjectus sedi apost., nullius dioecesis proprium territorium habens, *si habeat jus congregandi synodum*, et legitime constet, et illam congregasse et congregare, et elegisse ac eligere examinatores, poterit concursum instituere, examinare, et approbare, oeconomos vicarios deputare, et alia facere, quae praescribuntur c. 18. Sess. 24. Episcopus vero debet manuteneri, donec dicta requisita abbas probaverit.“ *Cassinen.* Febr. 1588., *Theatina* 26. Sept. 1615 bei *Richter* l. c. p. 379. num. 8.

2) Die Worte des Tridentinums: *Et si episcopo aut synodo provinciali pro regionis more videbitur magis expedire, per edictum etiam publicum vocentur qui volent examinari* hat die C. C.

6) Es iſt aber der Concurs auf eine Friſt von zehn und höchſtens zwanzig Tagen auszuſchreiben; innerhalb deren Alle, die ſich der Prüfung unterziehen wollen, ſich zu melden haben [1]); dennoch kann der Biſchof aus einer und der andern wichtigen Urſache dieſe Friſt noch verlängern [2]).

---

alſo erklärt: „Congregatio censuit, faciendum examen per concursum, quoties contigerit vacare parochialem ecclesiam; nec ideo a decretis concilii Tridentini recedendum erit, quod rixae et tumultus oriantur, et alia forsan pejora sequantur: quod vero ad propositionem edicti publici attinet, hoc totum positum esse in arbitrio ipsius episcopi, faciat nec ne, nisi provincialis synodus aliquid circa hoc praecise statuerit, quod observandum erit.“ bei *Garcias* l. c. pag. 153. num. 37.

1) Die tridentiniſche Verordnung: *intra decem dies aut aliud tempus ab episcopo praescribendum* beſtimmte Pius V. in ſeiner Conſtitution *In conferendis* §. 5. näher alſo: „Prohibentes etiam eisdem ordinariis, ne tempus decem dierum eisdem ordinariis et patronis ab eodem concilio Trident. ad nominandum idoneos clericos coram deputatis examinatoribus praefixum, ultra alios decem dies prorogare audeant vel praesumant.“

2) Generaliter esse sustinendam prorogationem ultra 20 dies, si adsit justa causa vel aliquod interjectum sit impedimentum, constat ex resc. S. C. in *Portugallen.* 30. Mart. 1737. bei *Richter* l. c. pag. 380. num. 10.

Als ſolche wichtige Gründe zur Verlängerung der Friſt für Abhaltung der Concursprüfung ſind ausdrücklich von der C. C. genehmigt: Erkrankung der Concurrenten. „Si aliquot ex sacerdotibus in actis concursus descriptis, nondum elapso termino viginti dierum, in aegritudinem inciderint, episcopum ad eorum instantiam aeque prorogare posse terminum“ resp. in *Cremonen.* a. 1582. *Lucerina* 26. Nov. 1661. ſo wie eintretender Mangel legitimer Examinatoren. „Prorogationem edicti pro habendo concursu ad ecclesiam parochialem factam ab episcopo esse sustinendam, quum facta fuerit propterea, quod ex paucis examinatoribus in synodo electis superstitibus aliquot juste suspecti essent ab examinandis, electis vero

7) Hat ſich während dieſer Friſt Niemand gemeldet, oder iſt keiner der Concurrenten in der Prüfung beſtanden, ſo iſt der Concurs aufs Neue auszuſchreiben; und iſt auch dies umſonſt geſchehen, ſo iſt die Pfründe ſofort ohne Concurs auf Grund vorgenommener Prüfung zu verleihen [1]).

---

ab episcopo cum facultate Congregationis capitulum consensum praebere distulisset, neque eam prorogationem laedere const. Pii V. *In conferendis* resp. S. C. in *Capuana* 21. Nov. 1739. bei *Richter* l. c. num. 11. 9. Die aus einer hinreichenden Urſache hinausgeſchobene Abhaltung des Concurſes muß aber vom Biſchofe öffentlich bekannt gegeben werden. Si vero ex justa causa Episcopus proroget concursum ad beneficia, hujusmodi prorogatio est promulganda, *alioquin concursus erit nullus*, S. Congr. Conc. 6. Jul. 1606. bei *Ferraris* Ed. nov. Casin. Tom. II. 474. n. 11.

Wird die Concursprüfung vor der abgelaufenen Friſt gehalten, ſo iſt ſie nicht ungültig, wenn nur Niemand nach derſelben, aber innerhalb der ausgeſchriebenen Friſt, auftritt und Klage dagegen erhebt. *Die* 2. *Aug.* 1607. Sacra Congr. Conc. *censuit, examen factum intra terminum dictorum decem dierum non esse nullum, si nemo post examen comparuit, qui se laesum propterea praetendat*, bei *Ferraris* Ed. nov. Cassin. T. II. 474. n. 12. Anders aber im Gegentheile. Ante lapsum terminum edicti nullum esse examen et concursum factum, maxime si post examen comparuit aliquis, qui se laesum propterea praetendat, resolvit Sacra Congr. Conc. in *Polentina* 4. *Maii* 1619 et in *Chariensi* 28. *Jul.* Unde examen statim elapso termino edicti potest per episcopum inchoari, sed non potest eadem die claudi, ubi plures fuerunt descripti, quia sunt exspectandi vel vocandi, alioquin vitiabitur Concursus, si ex pluribus descriptis unus, aut non omnes examinentur, et eis non exspectatis claudatur concursus; sic *Rota* in *Toletana Parochialis* 10. *Maii* 1596. *et in eadem* 26. *Dec.* 1597. bei *Ferraris* Ed. nov. Casin. T. II. 475. n. 18. 19.

1) Conc. Bonon. c. 4. *Quando edictum prorogandum.* At si nullus intra priorem terminum se obtulerit, vel ex accedentibus nullus idoneus repertus fuerit: tunc aliud edictum erit proponendum, cujus termino elapso si nemo se exhibeat, aut ex oblatis nullus

8) Alle, welche als Bewerber um das erledigte Seelſorgsamt auftreten wollen, müſſen vor Ablauf der Concursfriſt bei dem biſchöflichen Kanzler ſich über ihre Befähigung, Verdienſte, bisher geleiſtete Dienſte und verwalteten Aemter durch glaubwürdige, gerichtliche oder außergerichtliche Zeugniſſe ausweiſen [1]).

9) Jede erledigte Seelſorgspfründe iſt als ſolche auszuſchreiben und zur Beſetzung derſelben mit oder ohne Concurs eine beſondere Prüfung zu halten [2]).

---

idoneus inveniatur, tunc ommisso edicto atque concursu, praecedente tamen examine, alteri beneficium poterit conferri. Non etiam aliud edictum erit necessarium propouere, aut propositum prorogare, si infra terminum unus tantum se exhibuerit, nam de eo solo periculum erit faciendum.

1) So verordnet P. Benedict XIV. in ſeiner Encyklika vom 14. Dec. 1742. §. 16. II. Publico evulgetur edicto notitia concursus congruo et ab episcopo praefinito tempore celebrandi, eodemque edicto omnes clare et aperte moneantur, ut interim decurrente termino assignato coram cancellario episcopali vel altero ab episcopo deputando suarum qualitatum, meritorum et munerum probationes, attestationes tam judiciales quam extrajudiciales aliaque id genus documenta, quae fraude vacent, exhibeant; alioquin dicto termino elapso documenta hujusmodi, quaecunque et qualiacunque ea sint, nullatenus recipientur.

2) Dies lehrt der Wortlaut des Tridentiniſchen Decretes Sess. 24. c. 18. de Ref, denn in demſelben iſt immer nur von Erledigung einer Pfarrkirche die Rede: quum parochialis ecclesiae vacatio contigerit — adveniente vacatione cujuslibet ecclesiae — succedente alia vacatione. Daher verordnet auch das a. Provincialconcil von Bologna c. 1. *De edicto proponendo: Quoties* vacare parochialem aliquam ecclesiam contigerit, tunc mandat, edictum per episcopum vel ejus vicarium generalem proponi, in eoque omnes convocari, qui se examini per concursum subjicere velint.

a) Die Abhaltung allgemeiner oder abſoluter Concursprüfungen, kraft deren die darin approbirten Geiſtlichen für jedes in einem beſtimmten Zeitraume vacant werdende Pfarrbeneficium fähig erklärt werden, iſt offenbar dem Tridentiniſchen Decrete zuwider und erweiſet ſich als minder zweckgemäß, weil dabei auf die beſondern Bedürfniſſe der zu beſetzenden Seelſorgsämter keine Rückſicht genommen werden kann [1]).

b) Als unabweisliche Folgerung aus dem Satze: für jede vacante Seelſorgspfründe iſt eine beſondere Prüfung zu halten — ergibt ſich von ſelbſt, daß eine frühere auch mit Erfolg beſtandene Prüfung keine Geltung für einen ſpätern Fall habe, oder daß der für die Pfründe A Approbirte, der ſich jetzt für die Pfründe B bewirbt, nicht ſeine frühere Approbation geltend machen kann, ſondern ſich für die Pfründe B einer neuen Prüfung unterziehen muß [2]).

---

1) Deshalb hat auch Se. Heiligkeit Papſt Pius IX. ein gleiches in der Republik Neu-Granada vorgeſchriebenes Verfahren ausdrücklich in ſeiner Allocution vom 27. September 1852 verworfen.

2) Dies iſt außer allen Streit geſetzt durch die h. Congregation des Concils, welche im J. 1577 an das Capitel von Toledo folgende Entſcheidung erlaſſen hat: Examen et approbatio pro legitimis non habeantur ad parochiales vacantes, si antea ad alias parochiales, quae prius vacaverint, fuerit facta, ita ut non sufficiat, quem judicatum fuisse idoneum praeteritis mensibus aut annis ad aliquas parochiales, sed semper opus sit novo examine et nova approbatione ad ipsam parochialem, de cujus collatione singulis vicibus agitur. *Garcias* l. c.

§. 9. Von der Zulassung zum Concurse.

Zu dem ausgeschriebenen Concurse für erledigte Pfarrpfründen sind

1) zuzulassen:

a) alle Weltgeistlichen der Diöcese, sie mögen bereits bepfründet sein oder nicht [1]; und der Bischof kann keinem Seelsorger verbieten, sich am Concurse um eine andere Seelsorgspfründe zu betheiligen [2].

b) Eben so sind aber auch einer fremden Diöcese angehörige Weltgeistliche zuzulassen, wenn nicht ein besonderes Privilegium dieselben ausschließt [3].

Der Heimische ist aber dem fremden Diöcesanen nicht nur ceteris paribus immer vorzuziehen, sondern

---

pag. 158. n. 8. — Examen et approbatio pro legitimis non habeantur ad parochialem vacantem, si ante ad alias parochiales, quae prius vacaverint, fuerint facta, ita ut non sufficiat aliquem judicatum fuisse idoneum praeteritis mensibus aut annis ad aliquas parochiales; sed semper opus sit novo examine et nova approbatione ad ipsam parochialem, de cujus collatione singulis vicibus agitur. *Ferraris* Biblioth. Edit. nov. Casinens. 1845. Tom. II. 459. n. 23.

1) Ita censuit S. Congregatio his verbis: Episcopus potest occurrente vacatione beneficii curati vocare et admittere ad concursum habentem aliud beneficium curatum, sed non potest sine concursu, licet obtinuerit ille beneficium, quod possidet, per concursum. *Garcias* l. c. pag. 171. n. 208.

2) *Ferraris* l. c. ad voc. *Concursus*. Ed. c. Tom. II. pag. 392. n. 35.: „Non enim potest Episcopus prohibere Curatis, ne accedant ad concursum aliarum Parochialium.“ S. *Congr. Episcop.* 29. Aug. 1591.

3) *Ferraris* l. c. n. 33.: „Ad concursum Parochialium non tantum Dioecesani, sed etiam exteri debent admitti, nisi adsit aliquod privilegium, quod beneficia non conferantur exteris; *est communis Doctorum;* et sic decisum fuisse a S. *Congr. Concil.* refert ex Nicol. Monacell.

der würdige Diöceſan kann ſelbſt dem würdigeren Fremden vorgezogen werden [1]).

2) Nicht zuzulaſſen zum Concurſe ſind aber

a) alle ſittlich verrufene Weltgeiſtliche [2]);

b) eben ſo wenig ſind zur Bewerbung um Säkularpfründen zuzulaſſen alle Kloſtergeiſtliche, ſowie alle regulirten Canoniker ohne päpſtliche Dispenſe [3]).

---

1) *Ferraris* l. c. n. 36.: „Originarius tamen et de gremio ecclesiae est semper, ceteris paribus, praeferendus extraneo, *arg. Regul.* 17. *Cancellariae* de *concurrentibus in data*, ibi: *Et similiter ceteris paribus oriundus non oriundo, et Dioecesanus non Dioecesano praeferatur.* Et ratio est, quia indigena praesumitur oppidum et ecclesiam magis diligere et a populo plus amari, quam alienigena, juxta S. Thomam. 2. 2. q. 13. art. 2. Et est communis. Imo secundum Barbosam part. 3 de offic. et potest. Episcop. alleg. 60. n. 102. et plurimos alios ab ipso citatos, dignus de gremio ecclesiae potest eligi posthabito digniore extraneo, *arg. cap. Nullus* 13. et *cap. Obitum* 16. *dist.* 61.

2) Ad concursum non esse admittendum sacerdotem, qui propter commissum homicidii crimen praesertim in loco parochiae vacantis infamia sit notatus, quamvis crimen probatum non fuerit et ipse ab instantia absolutus, censuit S. C. in *Vigilien.* 23. Sept. 1673. *Capuana* 21. Nov. 1739 ad II.

De nullitate concursus, a quo sacerdos aliquis rejectus fuit ab episcopo eam ob causam, quod per inquisitionem episcopalis curiae de criminibus aliquot notatus fuerit, non constare resp. C. in *Triventina* 30. Mart. 1743.

Sacerdos quidam de concubinatu cum quadam muliere diffamatus fuit; negavit tamen se cum illa rem ullam habere atque diffamationem subsistere. Quum a concursu pro ecclesia aliqua parochiali faciendo ob eam causam esset repulsus, re integra et antequam fieret concursus appellavit. S. Congr. vero censuit concursum fuisse validum. *Tarantina* 7. Dec. 1720. bei *Richter* l. c. pag. 381. n. 14. 15. 16.

3) Regulares omnes, quamvis sint Canonici sive Praemonstratenses, sive Lateranenses, sive quicunque alii Canonici regulares, non sunt admittendi ad concursus Parochialium sine dispensatione apostolica;

II. Von den die Prüfung der Bewerber um Pfarrämter vornehmenden Perſonen.

§. 10. Die an Abhaltung dieſer Prüfung betheiligten Perſonen.

Auf die Frage nach den Perſonen, von denen die Pfarrconcursprüfung abzuhalten iſt, antwortet das Concil von Trient: „Transacto constituto tempore *omnes*, qui *descripti* fuerint, *examinentur ab episcopo, sive* eo impedito *ab ejus vicario generali atque ab aliis examinatoribus* non paucioribus quam tribus.“

Daraus ergibt ſich:

1) daß die Prüfung vom Biſchofe oder, im Verhinderungsfalle deſſelben, von ſeinem Generalvicar und wenigſtens drei anderen Examinatoren abzuhalten ſei. — Da wirft ſich nun die Frage auf: was iſt in Betreff dieſer Prüfung Sache des Biſchofs oder ſeines Generalvicars, was Sache der andern Examinatoren?
2) Der Biſchof oder ſein Generalvicar iſt in ſo fern an dieſer Prüfung betheiligt, daß er die Zeit beſtimmt, wann ſie in Folge des von ihm (laut §. 8.) ausgeſchriebenen Concurſes oder der für Pfründen des Laien- oder gemiſchten Patronates geſchehenen Präſentation vorzunehmen iſt.

---

sic expresse pluries declaravit S. Congregatio Concilii cum approbatione Sanctissimi, et quidem in *una Cremonensi* 1. Sept. 1630. et in *una Portugallien* 15. Jun. 1652. Gregorius XIII. 8. Jul. 1581. S. C. die 15. Maj. 1655. S. Congreg. Episc. et Regul. decreto de 18. Mart. 1671. *Ferraris* l. c. pag. 393. n. 38—51 und Edit. nov. Casinens. 1845. Tom. II. p. 469—473.

3) Ferner steht es dem Bischofe zu, jene drei Examinatoren zu wählen, welche mit ihm die Prüfung abhalten sollen — nach der ferneren ausdrücklichen Bestimmung des Tridentinums: „Advenienteque vacatione cujuslibet ecclesiae *tres* ex illis *eligat episcopus, qui cum eo examen perficiant.*“

4) Sache dieser Drei, welche das Tridentinum deshalb *Examinatores* nennt, ist das eigentliche Prüfungsgeschäft, welches ihnen dergestalt übertragen ist, daß der Bischof oder sein Generalvicar an demselben nur in so fern betheiligt ist, als die Prüfung vor ihm, unter seinem Vorsitze oder in seiner Gegenwart vorzunehmen ist. — Daß die betreffenden Worte des tridentinischen Decretes also zu verstehen seien, lehrt P. Benedict XIV., welcher also schreibt: „Vacante igitur parochiali ecclesia, quae sit per concursum conferenda, Episcopus, edicta ad concursum die, ex Examinatoribus ... tres ad minimum vocabit, *qui coram se vel suo Vicario concurrentes ad parochialem examinent*“ [1]).

---

1) De synodo dioeces. l. IV. c. 8. n. 2. Ed. c. I. 293. Daß das Tridentinum den Bischof oder dessen GV. an Vornahme der Prüfung nicht in der Weise betheiligen wollte, daß er in Verbindung mit den Examinatoren die Concurrenten über die vorgeschriebenen Gegenstände prüfe, erhellt auch daraus, daß das Urtheil über den Erfolg der Prüfung ausschließlich den Examinatoren zusteht; denn das Tridentinum redet nur von „examinatorum votis, examinatorum relatione“, und P. Benedict XIV. sagt deshalb ausdrücklich: „*In hoc examinatorum judicio nullae sunt partes Episcopi* vel Vicarii, *qui* Episcopi loco *examini assistat.*“ l. c. n. 5. pag. 296. — In keiner einzigen bei der S. Congregatio Concilii über Pfarrconcursprüfung anhängig gemachten Streitsache und darüber gepflogenen Verhandlung erscheint der Bischof als prüfend; die eigentlichen Gründe aber, aus denen das Concil

§. 11. Die Examinatoren sind alljährlich auf der Diöcesansynode zu bestellen.

Da diesen Examinatoren das eigentliche Prüfungsgeschäft ausschließlich übertragen ist, so ist vorzüglich die Bestimmung des Concils von Trient ins Auge zu fassen, welche über diese Hauptfactoren der Concursprüfung in den Worten gegeben ist: „Examinatores autem singulis annis in dioecesana synodo ab episcopo vel ejus vicario ad minus sex proponantur, qui synodo satisfaciant et ab ea probentur.“

Nach dieser Bestimmung ist also die Bestellung oder Ernennung der Examinatoren nicht der Willkür des Bischofs überlassen, sondern die Kirchenversammlung hat den Bischof bei der Wahl und Bestellung der Männer, welche in seiner Gegenwart die Bewerber um Curatpfründen prüfen sollen, an die Zustimmung der Diöcesansynode gebunden. Deshalb

1) muß der Bischof auf der Diöcesansynode Diejenigen bezeichnen oder nennen, die Examinatoren für die Pfarrconcursprüfung in der Diöcese sein sollen. Damit aber diese vom Bischofe oder seinem Generalvicar namhaft gemachten Männer gesetzlich bestellte Examinatoren seien, müssen sie
2) von der Majorität des auf der Diöcesansynode versammelten Clerus [1]) als solche gutgeheißen wer-

---

von Trient den Bischof bei dem Geschäfte der eigentlichen Prüfung nicht betheiligt wissen wollte, werden im Laufe der Untersuchung hervortreten.

1) Ueber das Recht, auf der Diöcesansynode zu erscheinen und zu stimmen, handelt P. Benedict XIV. De synodo dioeces. l. III. cap. 1—6. Ed. c. I. 158—196.

den; widrigenfalls der Bischof Andere in Vorschlag bringen muß [1]). Deshalb muß über die zu Examinatoren Vorgeschlagenen auf der Diöcesansynode abgestimmt werden, entweder offen oder geheim [2]).

Solche auf der Diöcesansynode für die Pfarrconcursprüfung bestellte Examinatoren heißen deshalb *Examinatores synodales;* daher tragen auch nur Solche, welche wirklich auf der Synode zu Examinatoren erkoren werden, den Namen Synodalexaminatoren mit Recht.

3) Da das Tridentinum sagt: „Examinatores autem *singulis annis* in dioecesana synodo .. proponantur", so ergibt sich, daß das Amt der alljährlich zu bestellenden Synodalexaminatoren nur ein Jahr, nämlich bis zur neuen Synode, dauert; denn die Diöcesansynoden sind nach Verordnung des Concils v. Trient alljährlich zu halten [3]).

4) Es müssen ferner solcher Examinatoren wenigstens sechs vom Bischofe vorgeschlagen und von der Synode genehmigt werden: Examinatores autem ... ad *minus*

---

1) „Propositi ab Episcopo officium non assequuntur, nisi approbentur a synodo: unde necesse est, ut major pars eorum, qui synodo intersunt, in illos consentiat; secus alii ab Episcopo erunt proponendi, qui a majori parte acceptentur." De *synodo dioeces.* l. IV. c. 7. n. 3. E. c. I. 283.

2) Posse autem hanc acceptationem fieri per suffragia tum publica, tum secreta, respondit S. Congregatio Concilii ad Patriarcham Venetiarum die 11. Julii 1592: *Amplitudini tuae super examinatoribus, in synodo approbandis, sic respondit Congregatio Sacri Concilii Interpretum, nempe examinatores, qui ab Amplitudine tua propositi fuerint synodo, tam per vota secreta quam aperta posse probari. Itaque Amplitudo tua eum modum in probatione servari faciat, quem magis expedire judicaverit.* De *synodo dioeces.* l. c.

3) Sess. 24. c. 2. de Reform.: „Synodi quoque dioecesanae quotannis celebrentur."

sex proponantur, qui synodo satisfaciant et ab ea probentur [1]).

Es kann ſich nun ereignen, daß im Laufe des Jahres die Zahl dieſer Synodalexaminatoren durch Tod oder Austritt aus der Diöceſe unter die geſetzliche Ziffer von ſechs herabſinkt; was iſt dann Rechtens? Für dieſen Fall iſt den Biſchöfen durch P. Clemens VIII. die Befugniß [2]) ertheilt worden, an die Stelle der

1) Hiezu bemerkt P. Benedict XIV.: „Sex ad minus ab Episcopo aut ejus Vicario in synodo proponi voluit Tridentinum; non tamen vetuit, ne plnres proponantur: quin imo ex tali loqnendi modo et plures proponi posse, et ut plnres proponantnr, se exoptare satis aperte Tridentinum innuit; quemadmodum observat *Barbosa* in collectan. ad cap. 18. sess. 24. num. 85. ubi tamen a S. Congregatione Concilii decisum refert, *non esse ultra viginti proponendos*, fortasse ob periculum, ne nimium aucto eorundem numero, minns diligens sit personarum, que proponuntnr, delectus.“ De synodo dioeces. l. IV. c. 7. n. 3. I. 282.

2) „Cum anno 1592. apud S. Congregationem Concilii propositum esset pro parte Episcopi Civitaten. sequens memoriale: In episcopatu Civitaten. fuerunt deputati examinatores synodales juxta S. Concilii formam, et intra annum faciendi aliam synodum omnes mortui sunt; ante finem anni quasi in medio parocbialis vacavit; supplicatur declarari, an episcopns solus illi providere possit, procedente publico edicto cum examinatoribus nominatis ab eo, qui tamen non sint pauciores tribus — sic responsum est: Sanctissimus Dominus noster *Clemens* VIII. decrevit, boc in futurum observari, quando omnes examinatores synodales intra annum eornm deputationis mortui fuerint, nempe, ut episcopus ex examinatoribus antiquis synodalibus, si fuerint, subroget alios non pauciores numero sex, et si non steterint tot examinstores synodales antiqui, qui ad bunc numerum ascendant, tunc episcopus eligat illos, qui fuerint et alios suppleat de novo, approbatos tamen a Capitulo usque ad numeri praedicti complementum: verum si nulli antiqui synodales examinatores superstites fuerint, tunc episcopus omnes novos examinatores probitate ac scientia idoneos, qui a Capitulo probati sint, non pauciores praefato numero substituat, et veniente vacatione cujuslibet parochialis ecclesiae episcopus de-

Ausgefallenen ſo viele Andere zu ſetzen, daß die geſetzliche Zahl ſechs voll wird; jedoch müſſen dieſe vollkommen nach Anordnung des Tridentinum qualificirt und vom Cathedralcapitel approbirt ſeyn [1]).

5) Im Falle aber nach Ablauf des Jahres eine neue Diöceſanſynode nicht gehalten wird, ſo erliſcht das Amt der vom Biſchofe ſtellvertretender Weiſe (nach 4.) beſtellten Examinatoren — nach dem angeführten (S. 432 Note 2) Decrete P. Clemens VIII. [2]).

---

bebit ex praefatis examinatoribus eligere tres, qui cum eo examen juxta decretum Concilii c. 18. sess. 24. perficiant; officium autem omnium praedictorum examinatorum synodalium subrogstorum exspiret, cum primnm advenerit tempus novam synodum juxta c. 2. sess. 24. celebrandi." *Garcias* l. c. pag. 155. num. 72.

1) P. Benedict XIV. commentirt die unter 3. 4. angegebenen Beſtimmungen alſo: „Synodalium examinatorum officium durat usque ad novam synodum, quae intra unius anni spatinm ad Tridentini normam esset celebranda, et in qua aut iidem, aut alii de novo depntandi forent, sicuti idem Tridentinum praecepit: *Examinatores autem singulis annis* etc. Si autem vel omnes, vel aliqui ex designatis in ultima synodo, decurrente anno, moriantur, aut e dioecesi se subducant, tunc, si sex saltem ex designatis remaneant, (quoniam longe plures eligi posse jam diximus) cnm adhuc tunc numerum exaeqnent a Tridentino statutnm, istorum opera episcopus utetur, nec alios in demortuornm aut longe absentium locum substituere poterit: si vero sex non snpersint, tnnc Clementis VIII. decreto facultas data est episcopis alios subrogandi, modo iis qualitatibus praestent quas Tridentinnm requirit, a Capitulo approbentur, et una simul cum superstitibus, ex electis in synodo, senos non excedant." De *synodo dioeces.* l. IV. c. 7. n. 7. I. 288.

2) Darauf geſtützt ſchreibt P. Benedict XIV.: „Quid autem fiet, si annus elabatur et nova synodus non celebretur? Certum est, statim ac effluxit annus ab nltima synodo, cessare officium examinatorum, qui intra ejusdem anni intervallum in demortuorum sen absentium locnm forte fnerint ab episcopo suffecti; ita enim diserte

Sind aber von den auf der letzten Synode erkornen Examinatoren noch ſechs übrig, ſo bleiben dieſelben nach Erklärung der h. Congregation des Concils im Amte, und der Biſchof kann ſich ihrer bei den Pfarrconcursprüfungen bedienen; wenn aber nur ein Einziger aus dieſer Sechszahl in Abgang kommt, ſo erliſcht das Amt Aller, und es iſt dem Biſchofe nicht geſtattet, an die Stelle dieſes nach Ablauf der Jahresfriſt Ausgefallenen einen Andern zu beſtellen [1]).

6) Daraus ergibt ſich ferner: Soll nach Ablauf des Jahres und in Ermanglung ſechs geſetzlich beſtellter Synodalexaminatoren eine gültige Pfarrconcursprüfung vorgenommen werden, ſo muß der Biſchof entweder eine neue Diöceſanſynode abhalten, oder er muß ſich von der h. Congregation des Concils die Befugniß erbitten, neue Examinatoren außerhalb der Synode beſtellen zu dürfen; denn die von ſolchen Examinatoren gehaltene Prüfung, welche vom Biſchofe außer der Synode ohne ſpecielle Ermächtigung der h. Congregation des Concils

---

statuit Clemens VIII. in citato decreto: ***Officium autem omnium praedictorum examinatorum synodalium subrogatorum exspiret, cum primum advenerit tempus novae synodi*** juxta c. 2. sess. 24. ***celebrandae.***“ Ibid. n. 8. I. 289.

1) „Quoad alios porro non subrogatos, sed in ultima synodo electos, hoc censuit S. Congregatio Concilii: quamdiu sex illorum superstites sunt, omnes perseverant in munere, et episcopus in concursibus ad ecclesias parochiales illis uti poterit: sed si vel unus ex illis decesserit, ita ut ex electis in synodo sex non remaneant, omnium officium exspirat, et nullus adhiberi poterit in concursibus ad parochiales; neque post annum datum est episcopo in demortui locum quemquam sufficere.“ De ***synodo dioeces.*** l. c.

beſtellt wurden, iſt ungültig, und die auf Grund einer ſolchen ungültigen Pfarrconcursprüfung geſchehenen Verleihungen und Beſetzungen der Seelſorgspfründen ſind null und nichtig [1]).

§. 12. Geſetzliche Weiſe, Examinatoren für Pfarrconcursprüfung außerhalb der Diöceſanſynode zu beſtellen.

Keineswegs darf man ſich der Meinung hingeben, das Decret des Concils v. Trient Sess. 24. c. 18. de Reform. habe in Folge der gänzlich außer Gebrauch gekommenen Diöceſanſynoden ſeine Geltung verloren, und die Biſchöfe ſeien demnach in Aufſtellung der Examinatoren ganz frei und unabhängig geworden. Denn da die Sacra Congregatio Concilii beſteht, und zwar zu dem Ziel und

1) Laut P. Benedict XIV. und der von ihm beigebrachten Entſcheidung der C. C.: „Quapropter ut elapso anno, et non existentibus sex examinatoribus, in synodo electis, institui valeat *validum* experimentum concurrentium ad vacantes ecclesias parochiales, necesse est, ut episcopus vel novam synodum cogat, vel facultatem petat a S. Congregatione Concilii novos examinatores extra synodum deputandi: etenim, si concursus fiat coram examinatoribus extra synodum designatis ab episcopo, nulla ad hoc instructo speciali facultate, *parochialium collationes, institutiones seu provisiones erunt irritae.* Hinc, cum in dioecesi Bracharensi plures parochiales iis collatae fuissent, qui approbati fuerant ab examinatoribus extra synodum deputatis ab archiepiscopo cum consensu capituli, opus deinde fuit, ut qui illos obtinuerant, preces porrigerent summo Pontifici, ut suprema sua auctoritate earundem collationes convalidaret, et S. Congregatio Concilii, ad quam preces remissae fuerant, die 26. Januarii 1715. illas convalidandas censuit, quia supplicantes bona fide parochiales acceptaverant, atque ex archiepiscopi attestatione constabat, multa exoritura scandala, si novus concursus ad illas foret inducendus.“ De *synodo dioeces.* l. IV. c. 7. n. 9. I. 289 s.

Ende, daß ſie die tridentiniſchen Beſchlüſſe aufrecht erhalte oder dieſelben in Anbetracht berückſichtigenswerther Zeit- und Ortsverhältniſſe modificire, ſo ſind natürlich alle Biſchöfe an dieſelbe gewieſen, welche ſich außer Stande ſehen, dem Decrete des Concils von Trient Sess. 24. c. 2. de Reform. über alljährliche Feier der Diöceſanſynode nachzukommen, und in Folge dieſer Unmöglichkeit das Statut des Tridentinums über Beſtellung der Examinatoren auf der Synode zu beobachten.

Den Biſchöfen, welche außer Stande waren, jährlich die Diöceſanſynode zu halten, war die h. Congregation des Concils nach dem Zeugniſſe P. Benedict XIV. [1]) ſtets bereit, die Facultät zu gewähren, außer der Synode Examinatoren für den Pfarrconcurs zu beſtellen; und die ſolcher Weiſe von dem Biſchofe ernannten und von dem Capitel approbirten Examinatoren wurden Anfangs durch die h. Congregation des Concils von Jahr zu Jahr in ihrem Amte beſtätiget.

Heut zu Tage pflegt aber die h. Congregation des Concils den Biſchöfen für Beſtellung der

1) „Nec Sacra Congregatio facultatem, de qua loquimur, renuit unquam petentibus concedere; quoniam, cum probe noverit, non facile esse Episcopis singulis prorsus annis suas synodos cogere, ne idcirco legitimis careant examinatoribus, ex quorum defectu initi ad ecclesias parochiales concursus sint irriti, statim ac Episcopus eidem exponit, sex ex electis in postrema synodo amplius non exstare, potestatem ei facit novos eligendi, a majori parte Capituli approbandos, quorum tamen officium duraturum decernit tantum ad annum; quo elapso iterum ad preces Episcopi illos in munere confirmat, quod et deinceps semper in annum iisdem prorogat. Ea facultate a Sacra Congregatione accepta Episcopus sex examinatores seliget, omnibus praeditos qualitatibus a Tridentino requisitis, eosque Capitulo proponet.“ De *synodo dioeces.* l. IV. c. 7. n. 10. I. 290.

Examinatoren zu Pfarrconcursprüfungen eine Triennal-Facultät zu gewähren.

Wenn die Bischöfe durch diese Befugniß in Stand gesetzt werden, Examinatoren für die Pfarrconcursprüfung auf solch' gültige Weise zu bestellen, als ob dieselben auf der Diöcesansynode wären erkoren worden, so sind die Bischöfe selbstredender Weise eben deshalb genau und streng an die Bestimmungen dieser Facultät gebunden, also zwar daß auch nur die Nichtbeobachtung einer einzigen dieser Bestimmungen die Bestellung der Examinatoren ungültig macht.

Es verleiht aber das Oberhaupt der Kirche kraft dieser Facultät den Bischöfen die Vollmacht: mit Zustimmung des Capitels zwölf Examinatoren an Statt der Synodalexaminatoren auf drei Jahre zu erwählen [1]). — Auf Grund dieser Befugniß ist also der Bischof gehalten

1) zwölf Geistliche sich zu ersehen, welche geeignet seien, dem Amte der Examinatoren für die Bewerber um Pfarrpfründen vorzustehen.

Wie das Concil v. Trient Sess. 24. c. 18. de Reform. die Wahl von wenigstens sechs Examinatoren auf der jährlich zu haltenden Diöcesansynode vorschreibt, also daß es nicht erlaubt ist, Wenigere denn sechs zu wählen, so ist der Bischof in gleicher Weise an die Zwölfzahl für die Wahl der Examinatoren außerhalb der Synode so streng gebunden, daß er weder Wenigere noch Mehrere

1) SSmus Dominus Noster facultatem eidem impertitus est, eligendi de consensu Capituli Duodecim Examinatores loco Synodalium ad Triennium duraturos.

als Zwölf wählen darf; denn die Facultät spricht absolut: *Duodecim* [1]).

Der Grund aber, aus dem die h. Congregation des Concils die Wahl von zwölf Examinatoren zur Pflicht macht und dieselbe nicht auf wenigstens sechs wie das Concil v. Trient beschränkt, liegt in der längeren Dauer von drei Jahren, während welcher diese zwölf als Examinatoren dienen sollen.

2) Diese vom Bischofe zu Examinatoren erkorenen Zwölf müssen mit Zustimmung des Capitels, *de consensu Capituli*, bestellt werden, d. h. der Bischof ist gehalten, die von ihm gewählten Zwölf dem Capitel zu dem Zwecke vorzulegen, damit sie von demselben bestätigt werden, das ist, damit durch das Urtheil des Capitels festgestellt werde, die vom Bischofe Gewählten seien ganz nach Vorschrift des Concils v. Trient zu Examinatoren geeignete Männer [2]). Aus dieser Bestimmung der Facultät ergibt sich

a) Die Wahl der Examinatoren für den Pfarrconcurs außer der Synode ist keineswegs einseitig und ausschließlich dem Bischofe überlassen; sie ist vielmehr ein Act, zu dessen Integrität und Gültigkeit der Bischof und sein Ca-

---

1) Um diesen Fragepunkt außer allen Streit zu setzen, habe ich denselben der h. Congregation des Concils vorgelegt.

2) „Ea facultate a Sacra Congregatione accepta Episcopus examinatores seliget, omnibus praeditos qualitatibus a Tridentino requisitis, eosque Capitulo proponet.“ *Benedictus* XIV. de syn. dioec. l. IV. c. 7. n. 10. I. 290.

Ueber die vom Concil v. Trient vorgeschriebenen Eigenschaften der Synodalexaminatoren siehe unten §. 14.

pitel zuſammenwirken müſſen. Eine vom Biſchofe ohne die Zuſtimmung des Capitels gepflogene Beſtellung der Examinatoren iſt daher ungültig, und in Folge deſſen die von ihnen vorgenommene Prüfung, ſo wie die auf Grund einer ſolchen Prüfung geſchehene Beſetzung der Pfründe null und nichtig.

Wie nämlich das Concil v. Trient den Biſchof bei Beſtellung der Synodalexaminatoren an die Zuſtimmung des auf der Synode verſammelten Diöceſanklerus bindet [1]), ſo iſt er bei Vornahme dieſes Geſchäftes außer der Synode an die Genehmigung des Capites gebunden, welches hier den Clerus der Diöceſe vertritt.

b) Wie die auf der Synode vom Biſchofe Vorgeſchlagenen durch die Majorität des Clerus mittelſt offener oder geheimer Abſtimmung gutgeheißen werden müſſen, ſo ſind die außer der Synode vom Biſchofe zu Examinatoren Erſehenen von der Majorität des Capitels wenigſtens zu approbiren.

α) Wie die Wahl von Seite des Biſchofs, ſo iſt auch die vom Capitel vorzunehmende Approbation der Gewählten ein Act, nicht der Willkür und Gunſt, ſondern des Gewiſſens und der Gerechtigkeit, oder, das Capitel iſt ex justitia gehalten, die nach Vorſchrift des Tridentinum zu Examinatoren Qualificirten als ſolche anzuerkennen. Daraus ergibt ſich

β) für den Fall, daß die Majorität des Capitels die Anerkennung der vom Biſchofe Gewählten verſagt oder dieſelben reprobirt, für daſſelbe die Pflicht, dem Biſchofe die Gründe

1) Siehe oben §. 11.

zu eröffnen, aus denen es den Reprobirten die Anerkennung verſagen zu müſſen ſich verpflichtet hielt. Wenn unter was immer für einem Vorwande das Capitel ſich weigert, die von ihm ausgeſprochene Verwerfung der vom Biſchofe Gewählten zu begründen, ſo ſind dieſelben als Approbirte anzuerkennen [1]).

γ) Der Biſchof muß an die Stelle derer, welche das Capitel aus der Liſte der zu Examinatoren vorgeſchlagenen Zwölf mit Grund ſtreicht oder reprobirt, demſelben andere Qualificirte vorlegen.

Sollte über die Zuſtimmung des Capitels, ob dieſelbe gerechter oder ungerechter Weiſe vorenthalten worden ſey, ein Streit zwiſchen demſelben und dem Biſchofe entſtehen, ſo weiſet P. Benedict XIV. die Biſchöfe auf den ſichern Weg, die h. Congregation des Concils um ein Erſatzmittel für die verweigerte Zuſtimmung des Capitels anzugehen [2]).

---

1) Capitulum non posse reticere causas, unde examinatores reprobaverit, nedum sub specie caritatis; et quando sedes apostolica has causas sciscitetur, non tantum capitulum sed nec episcopum posse renuere, quin eas exponat, constat ex resol. S. C. in *Alerien.* 24. Nov. 1667. bei *Richter* l. c. pag. 380.

Episcopus Montis Alti, licentia ei data a S. Congr., examinatores prosynodales elegit, quorum aliquot capitulum approbare recusabat. Interrogatum ab episcopo et postea ab ipsa S. Congr., recusandi causas non allegavit, sed ea *informata conscientia* se eos rejecisse respondit. S. C. censuit, constare de irrationabili capituli judicio, ita ut electi examinatores sint approbandi. *Montis Alti* 23. Jul. 1803. bei *Richter* l. c.

2) Cum hominum doctrina et mores evidentes non sint, nec unquam obtrectantium linguas evadant, semper excitabitur quaestio, an Capitulum juste vel injuste consentire recusaverit in examinatores ab Episcopo propositos, et durante hac quaestione firmi non erunt

δ) Der Biſchof kann keine Capitularen zu Examinatoren wählen — aus dem einfachen Grunde, weil Niemand ſich ſelbſt approbiren kann.

3) Dieſe vom Biſchofe in Ermanglung der Diöceſanſynode zu Examinatoren Gewählten und vom Capitel Beſtätigten verwalten ihr Amt auf die Dauer von drei Jahren eben ſo gültig, als ob ſie auf der Diöceſanſynode wären beſtellt worden [1]).

Der Biſchof, welcher ſich fort und fort außer Stande ſieht, die Diöceſanſynode zu halten, wird daher vor Erlöſchen der ihm gewährten Triennal-Facultät ſich um Erneuerung derſelben an den apoſtoliſchen Stuhl wenden müſſen, damit die Diöceſe nicht in den Fall komme, gar keine geſetzliche Examinatoren für die Bewerber um Pfarrpfründen zu haben.

4) Sollten noch einige Synodalexaminatoren vorhanden ſeyn, ſo iſt der Biſchof befugt, ſich derſelben zugleich mit den von ihm außer der Synode Erwählten zu bedienen; ſollte aber, auch vor Ablauf der drei Jahre, eine Diöceſanſynode gehalten werden, ſo erliſcht natürlich die Befugniß aller der bisher anerkannten Examinatoren [2]).

---

concursus ad ecclesias parochiales coram illis instituti. Tutius propterea erit, ut in eo eventu Episcopus a Sacra Congregatione Concilii petat supplementum consensus, quem Capitulum sine causa denegavit. De *syn. dioec.* l. IV. c. 7. n. 10. I. 291.

1) ad Triennium duraturos, qui in examinibus Promovendorum ad Parochiales perinde adhiberi valeant ac si in Synodo Dioecesana fuissent electi;

2) ita tamen ut si qui ex deputatis in ultima Synodo supersint, iis etiam una cum a Se electis utatur; omnium vero, etiam dicto termino durante, exspiret potestas, quando celebrata fuerit Synodus.

Solche außer der Synode gültiger Weiſe zu Examinatoren der Bewerber um Seelſorgspfründen Beſtellte heißen Examinatores *Prosynodales*.

§. 13. Erſatzmittel für die Diöceſanſynode zur Beſtellung der Examinatoren.

Setzt nun aber auch der apoſtoliſche Stuhl die Biſchöfe durch die ihnen gewährten Triennalfacultäten in Stand, außerhalb der Diöceſanſynode Proſynodal-Examinatoren zu beſtellen, ſo hat doch derſelbe nie unterlaſſen, das Decret des Concils v. Trient Sess. 24. c. 2. de Reform. über die jährliche Feier der Diöceſanſynode ſo viel möglich aufrecht zu erhalten, da dieſelbe in den Organismus des kirchlichen Lebens ſo eng verflochten iſt. Wo aber die Abhaltung einer ordentlichen Diöceſanſynode ſich unmöglich erwies, ließ der römiſche Stuhl es ſich angelegen ſeyn, den Biſchöfen Erſatzmittel für die Diöceſanſynode zu bieten [1]).

So führt P. Benedict XIV. eine Weiſung der h. Congregation des Concils an den Biſchof der canariſchen Inſeln vom J. 1720 an, wie derſelbe dem Mangel der

1) Episcopales synodi, etsi maxime fructnosae, non tamen absolute necessariae dicendae sunt pro recta dioecesium administratione, cum alii suppetant modi assequendi eumdem finem, ad quem Synodi tendunt ... Episcopi, qui ob aliquod impedimentum suas synodos juxta Tridentini decretum congregare nequeunt, non propterea animum abjiciant, sed aliis suppetere sibi sciant artes succurrendi suarum ovium indigentiis, earumque spirituali bono prospiciendi; atque ut ab aliorum exemplis modum addiscant synodi defectum supplendi. Qua in re praestat audire sacram Congregationem Concilii, quae praecipuas suggerit industrias substituendas synodo, cum ab Episcopo fieri nequit. De *syn. dioec.* l. I. c. 2. n. 5. Ed. c. I. 47.

Synode dadurch abhelfen ſolle, daß der auf einer jeden Inſel verſammelte Klerus einen oder mehrere Deputirte wähle, welche dann mit dem Biſchofe zu einer Art von Synode zuſammentreten ſollten [1]); und der Papſt erwähnt darauf ausdrücklich der Biſchöfe in Deutſchland, welche ſich um ähnliche Weiſungen an die genannte Congregation wenden ſollten [2]).

1) Cum Episcopus Canariensia occasione visitationis sacrorum Liminum ad praefatam Congregationem transmisisset relationem status suae ecclesiae, eidemque aignificasset, impossibile aibi esse dioecesanam synodum cogere, Sacra Congregatio litteris ad ipsum datia anno 1720. rescripsit: *Reliquum est, ut tuis postulatis respondeam. Primum difficultatis dioecesanae congregandae synodi nobis ob oculos ponis, et eae quidem maximae sunt, vetantque profecto omnem ecclesiasticorum conventum fieri. Verum Sacra Congregatio certior a te fieri cupit, an in unaquaque insula possent per annos singulos, definito a te per edictum loco ac die, aut omnes aut major Clericorum pars, quibus synodo interesse jus est, commode coïre, vices suas uni aut pluribus Procuratoribus delegaturi; et an qui electi fuerint, possent accepto authentico legationis suae testimonio, statuto pariter tempore te convenire, ut referrent suarum ecclesiarum statum, Cleri et populi mores, religionem, pietatem, templorum decus, piorum locorum administrationem, ceteraque omnia, quae opus forent. Collatis tunc ipse consiliis, quid agendum esset, imperares veluti de synodi sententia, imperataque illi ad suos adducerent curarentque perfectum iri. Id enimvero synodi speciem obtineret, maximumque inde fructum caperes; quippe quid ubique tuae dioecesis agatur, penitus internosceres, habitoque cum gravissimis viris, quales hujusmodi Procuratores creandi essent, sermone melius universis ecclesiae tuae rebus consuleres. Ibid.* pag. 47 s.

2) Salutaribus hisce Sacrae Congregationis monitis morem gerere deberent Episcopi extra Italiam, ac praecipue in Germania degentes, si verum est, quod scribit Leopoldus Pilatus, Canonicus Tridentinus, in *suis Originibus Juris Pontificii l.* 5. *tit* 2. *de conciliis ecclesiasticis*, fieri nimirum non posse ob dioecesium amplitudinem, parochorum paupertatem atque itinerum difficultatem, ut illi singulis annis synodum celebrent. *Ibid.* pag. 48 a.

In solcher Lage sind auch in der Gegenwart die Bischöfe Deutschlands um so mehr, als es trotz des von Seiner Heiligkeit Pius IX. unterm 17. Mai 1849 an Seine Eminenz den Cardinal und Fürsterzbischof von Schwarzenberg und die mit ihm zu Würzburg versammelten Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands ausgesprochenen Wunsches zur Feier von Provinzialconcilien und in Folge derselben von Diöcesansynoden noch nicht gekommen ist. Denn wenn auch die in dem eben genannten apostolischen Breve in Betreff der Diöcesansynoden ausgesprochenen Befürchtungen in demselben Maaße geschwunden sind, als seither ein erstaunlicher Umschwung der Gesinnung unter der großen Masse des Clerus vor sich gegangen ist, so dürften doch dieselben in ihrer alten gesetzlichen Form kaum mehr den Bedürfnissen und anderen Verhältnissen der Gegenwart entsprechend erscheinen; und bis der apostolische Stuhl denselben eine neue Form gegeben, wird ein Ersatzmittel für die Diöcesansynode vorzüglich zur Bestellung von Synodalexaminatoren sich den Bischöfen von selbst empfehlen. Auch fehlt es nicht an Beispielen aus der neuesten Zeit, daß Bischöfe, denen die Abhaltung der Diöcesansynode unmöglich ist, sich an den apostolischen Stuhl wendeten, welcher nicht ermangelte, eine der Synode gleich geltende und leicht ausführbare Institution anzuordnen. So wurde dem seither verstorbenen Bischofe von Lüttich, Cornelius Van Bommel, gestattet, an der Stelle der Synode eine Versammlung der Landdecane oder bischöflichen Bezirksvicare zu berufen, oder den Priesterexercitien die Form einer Synode zu geben [1]).

1) Derselbe gab dies seinem Clerus unterm 23. September 1851

Da Prieſtererercitien in allen Diöceſen Oeſterreichs und Deutſchlands regelmäßig alle Jahre gehalten werden, ſo dürfte es das am Leichteſten ausführbare Erſatzmittel für die jährlich abzuhaltende Diöceſanſynode ſeyn, denſelben Synodalform zu geben — mit Genehmigung des Oberhauptes der Kirche, das zuvorkommend alle Biſchöfe aufgefordert hat, ſeinen Rath und ſeine Hilfe in Anſpruch zu nehmen [1]).

---

mit folgenden Worten bekannt: Non sine intimo laetitiae sensu notum vobis facimus, vi Indulti 4. Maii hujus anni 1851, quo nobis tributa est speciali modo convocandi praesentem synodum auctoritas, etiam a SSmo Duo Nro benignissime concessum esse, ut deinceps Decanorum congregatio locum annuae synodi ad mentem concilii Tridentini obtineat; modo illi Decani prius satagant presbyteros propriae jurisdictioni subjectos convocare, eorumque de rebus ecclesiasticis vel ad fidelium utilitatem conducentibus, sententiam exposcere synodo denuntiandam; et deinde redeuntes iterum eos conveniant, de actis et sancitis per synodum delaturi ... Ut plenius firmiusque servandis hisce statutis opera detur, aliud nobis eodem documento indulsit SSmus Dnus; videlicet, ut quoties id utile atque opportunum judicaverimus, exercitia spiritualia, quae quotannis tradi solent, forma induantur synodali. *Statuta dioecesis Leodiensis.* Leodii 1851. pag. XVIII.

1) In der Encyclica vom 9. Nov. 1846 bittet Se. Heiligkeit P. Pius IX. alle Biſchöfe flehentlich: Cum autem Nobis nihil gratius, nihil jucundius, nihil optabilius quam Vos omnes, quos diligimus in visceribus Christi Jesu, omni affectu, consilio, opera juvare, atque una Vobiscum in Dei gloriam et catholicam fidem tuendam, propagandam toto pectore incumbere, et animas salvas facere, pro quibus vitam ipsam, si opus fuerit, profundere parati sumus, venite, Fratres, obtestamur et obsecramus, venite magno animo, magnaque fiducia ad hanc Beatissimi Apostolorum Principis Sedem, catholicae unitatis centrum, atque Episcopatus apicem, unde ipse Episcopatus, ac tota ejusdem nominis auctoritas emersit, venite ad Nos quotiescunque Nostrae et ejusdem Sedis auctoritatis ope, auxilio, praesidio Vos indigere noveritis. Ginzel, Archiv für Kirchengeſch. und Kirchenrecht I, 33.

§. 14. Gesetzliche Qualification Jener, welche zu Synodaleraminatoren zu wählen sind.

Die nächste wichtigste Frage betrifft nun die Eigenschaften, mit denen nach Bestimmung des Concils von Trient Jene ausgerüstet sein sollen, denen das Amt der Examinatoren für den Pfarrconcurs übertragen werden mag.

Sind dazu was immer für Geistliche geeignet? Das Tridentinum Sess. 24. c. 18. antwortet: Keineswegs, sondern

1) Examinatoren sollen sein Doctoren oder Licentiaten in der Theologie oder im Kirchenrechte [1]).

Aus dem Zwecke nämlich, zu welchem die Examinatoren aufgestellt werden, ergibt es sich von selbst, daß nur zur Vornahme einer Prüfung tüchtige Männer zu wählen sind; und da ein Hauptgegenstand der vorzunehmenden Prüfung kirchliche Wissenschaft ist, so können selbstredender Weise zu Synodaleraminatoren nur in kirchlicher Wissenschaft vorzüglich Unterrichtete bestellt werden, weil Solche allein befähigt erscheinen, ein verläßliches Urtheil über das theologische Wissen Anderer zu fällen. Weil es nun aber in der Kirche gelehrte Institute gibt, welche durch den apostolischen Stuhl autorisirt sind, ein vorzügliches Maaß kirchlicher Wissenschaft durch Verleihung eines gelehrten gradus zu dokumentiren, so gelten der Kirche auch vorzugsweise als in theologischer Wissenschaft Unterrichtete: die

1) Sint vero hi examinatores magistri seu doctores, aut licentiati in theologia aut jure canonico.

von Universitäten oder Academien creirten Doctoren oder Licentiaten in der Theologie oder im canonischen Rechte. Diese sollen demnach bei der Wahl zu Synodalexaminatoren zuerst ins Auge gefaßt werden, also zwar, daß

a) die graduirten Geistlichen der Diöcese vom Bischofe in der Regel nicht übergangen werden dürfen bei der Wahl der Examinatoren [1]), und

b) Nichtgraduirte nur in Ermangelung von Graduirten oder im Falle, daß sie noch gelehrter oder befähigter als die vorhandenen Doctoren und Licentiaten erscheinen, gewählt werden dürfen [2]).

---

1) Examinatores *necessario* eligi debent, qui sint Magistri seu Doctores, aut Licentiati in Theologia vel Jure canonico, si exstent.. Unde Sacra Congregatio Concilii in *una Senonens. sub die* 19. *Febr.* 1628 censuit, *Episcopum non posse eligere examinatores synodales, qui non sunt Doctores seu Magistri, aut Licentiati in Theologia, aut Jure canonico, si exstent. Ferraris* l. c. ad voc. *Concursus.* Tom. II. pag. 404. n. 36. Edit. nov. Casinens. T. II. pag. 476.

2) Sacra Congregatio Concilii *in una Turritana sub die* 10. *Mart.* 1629 censuit, *in praedictos examinatores synodales non posse eligi Clericos saeculares aut regulares, qui dictis gradibus non sint insigniti, nisi ulli viri qualitatis superius expressae non extent, quo casu sunt eligendi, qui ad munus exercendum magis idonei videbuntur. Ferraris* ibid.

Daß Nichtgraduirte den Graduirten nur dann vorgezogen werden dürfen, wenn sie noch gelehrter als diese sind, bezeugt P. Benedict XIV.: Quod spectat ad examinatorum qualitates, quamvis Tridentinum desideret, ut deputandi ad ejusmodi munus gradum aliquem in sacra theologia vel in jure canonico sint consecuti; attamen arbitrio Episcopi permittit, etiam qui nullo gradu est condecoratus, proponere: ex quo fit, ut etiamsi plures in dioecesi reperiantur Doctoratus laurea insigniti, si nihilominus Episcopus *eos minus peritos* existimet, poterit, cum synodi approbatione aliis sive saecularibus sive

Es kann nämlich in einer Diöceſe immerhin ungraduirte Welt- und Ordensgeiſtliche geben, welche um ihrer theologiſchen Gelehrtheit und anderer Eigenſchaften willen zur Vornahme der Concursprüfung noch ungleich befähigter erſcheinen, als die vorhandenen Graduirten. Da wäre es nun keineswegs zweckmäßig, wenn der Mangel eines gradus dieſe zu Synodalexaminatoren unfähig machte, und deshalb werden von dem Tridentinum nebſt den Doctoren oder Licentiaten der Theologie und des Kirchenrechtes als zu Synodalexaminatoren qualificirt noch hinzugezählt vel alii clerici, seu regulares etiam ex ordine mendicantium, aut etiam saeculares, qui ad id videbuntur magis idonei.

2) Die zu Synodalexaminatoren Gewählten oder als Proſynodal-Examinatoren Beſtellten müſſen beeidet werden.

Da die Kirche dem Urtheile dieſer Examinatoren ein großes Gewicht beilegt, indem ſie von demſelben die Beſetzung der Seelſorgspfründen abhängig macht; ein jedes Urtheil aber auch ein ſittlicher Act iſt, ſo muß die Kirche die moraliſche Garantie haben, daß die gewählten Examinatoren gewiſſenhaft ihr Amt verwalten werden, und ſie verlangt deshalb von ihnen ein eidliches Verſprechen, wie das Tridentinum ausdrücklich decretirt: 'jurentque omnes ad sancta Dei evangelia, se quacunque humana affectione postposita fideliter munus exsecuturos.

a) Die Beeidigung der Examinatoren iſt ſo nothwendig,

---

regularibus qui *sine Doctoratu doctiores* reputantur, examinatoris officium committere; quod a sacra Congregatione decisum refert Fagnanus in *Cap. Inter ceteras, num.* 45. *usque ad finem de rescriptis.* De *syn. dioec.* l. IV. c. 7. n. 4. I. 283.

daß eine von Unbeeideten vorgenommene Concursprüfung schlechthin ungültig ist [1]).

Dieser Eid ist auf der Synode selbst zu leisten, wenn die zu Synodaleraminatoren Gewählten auf ihr zugegen sind; die nicht Gegenwärtigen oder extrasynodaliter Gewählten leisten ihn vor dem Bischof oder seinem Generalvicar [2]).

3) Die Synodaleraminatoren müssen ihr Amt unentgeltlich verwalten und sollen jeder Bestechung unzugänglich sein.

Die Kirche begnügt sich nicht bloß mit dem von den Eraminatoren abgelegten Eid, sondern um die Verlässigkeit des von ihnen abzugebenden Urtheils sicher zu stellen, sucht sie dasselbe insbesondere vor jedem bestechenden Einflusse zu bewahren, und verbietet deshalb ausdrücklich den Eraminatoren, irgend Etwas bei Gelegenheit dieses Concurses, weder vor noch nach demselben, anzunehmen, und zwar mit der Sanction, daß jede Bestechung für den Empfänger und Geber Verbrechen der Simonie sei, welches für Beide nicht nur den Verlust der bereits erlangten Beneficien nach sich ziehe und unfähig

1) Hoc jurameutum est de forma substantiali, eoque deficiente examinatores uon dicuntur legitimi, et concursus factus coram eis ante praestitutum juramentum est nullus. Sacra Congregaio Concilii *in una Bisignanen. sub die* 2. *Dec.* 1628. ubi censuit, *concursus factos non praestito juramento ab examinatoribus synodalibus fuisse nullos. Ferraris* l. c. ad voc. *Concursus* n. 40. II. 404. Edit. nov. Casin. II. 474 s.

2) Electi examinatores jurare debeut, se omni postposita humana affectione munus suum fideliter exsequuturos, sicuti Tridentinum praecipit. Ejusmodi autem juramentum in ipsa synodo est emittendum, si illi synodo adsiut; sin miuus, coram Episcopo aut ejus Vicario. *De syn. dioec.* l. IV. c. 7. n. 6. I. 285.

mache, andere zu erwerben, ſondern an den Examinatoren auch von der Provincialſynode nach dem Ermeſſen derſelben geſtraft werden ſolle [1]).

a) Dieſe Verordnung des Tridentinum iſt ſo ſtreng zu interpretiren, daß es zur Vermeidung jeden Scheins von Simonie auch nicht erlaubt iſt, den Examinatoren oder den der Prüfung Vorſitzenden für ihre Mühe irgend einen Lohn aus dem Einkommen der erledigten und durch Concurs zu beſetzenden Pfründe anzuweiſen, oder unter was immer für einem Titel eine Renumeration zu geben [2]).

---

1) Sess. 24. c. 18. de Reform.: Caveantque, ne quicquam prorsus occasione bujus examinis nec ante nec post accipiant; alioquin simoniae vitium tam ipsi quam alii dantes incurrant, a quo absolvi nequeant nisi dimissis beneficiis, quae quomodocunque etiam antea obtinebant, et ad alia in posterum inhabiles reddantur. Et de hic omnibus non solum coram Deo, sed etiam in synodo provinciali, si opus erit, rationem reddere teneantur, a qua, si quid contra officium eos fecisse compertum fuerit, graviter ejus arbitrio puniri possint.

2) Proposito ab episcopo Abulensi sequenti dubio: In episcopatu Abulensi et in tota provincia Compostellana ex decreto concilii provincialis Compostellani, post concilium Tridenti um facti, datur stipendium examinatoribus synodalibus ex fructibus parochialium, ad quas fit examen: dubitatur, an possit hoc dari, stante decreto S. Concilii Tridentini sess. 24. c. 18. de reform.; Sacra Congregatio respondit: *Non posse.* *De synod. dioec.* l. IV. c. 7. n. 11. I. 292 s.

In pluribus Hispaniae dioecesibus, secundum consuetudinem a conciliis quoque provincialibus approbatam in omnibus beneficiis, curam animarum adnexam habentibus, quilibet provisus solvere tenebatur certam pecuniae quantitatem tam examinatoribus synodalibus quam curiae episcopalis officialibus sive stipendii sive largitatis nomine. Quum itaque clerico quodam dioecesis Jacensis solutionem

b) Wird ein gegründeter Verdacht von den Concurrenten gegen die Examinatoren erhoben, so können jene nicht gezwungen werden, vor diesen die Prüfung zu bestehen [1]).

4) Aus der Zahl der nach Vorschrift des Tridentinum qualificirten Synodal- oder Prosynodal-Examinatoren hat der Bischof bei Erledigung einer jeden Seelsorgpfründe wenigstens Drei zu wählen, welche mit ihm die Prüfung vorzunehmen haben [2]).

a) Eine von weniger als drei Examinatoren vorgenommene Prüfung ist ungültig [3]).

---

negante res ad S. C. deferretur, ad quaestionem: An et quae emolumenta debeantur occasione examinis in concursu et collationis ecclesiarum parochialium? resp. quoad praesides et examinatores *negative*. *Jacensis* 16. Jan. 1758. bei *Richter* l. c. p. 382. n. 28.

1) Examinandos cogi non posse se sistere coram examinatoribus, quos juste in suspicium allegaverint, constat ex res. in *Lucerina* 26. Nov. 1661. bei *Richter* pag. 380. n. 12.

2) Sess. 24. c. 18. de Reform.: Advenienteque vacatione cujuslibet ecclesiae tres ex illis eligat episcopus, qui cum eo examen perficiant, indeque succedente alia vacatione aut eosdem, aut alios tres, quos maluerit, ex praedictis sex eligat.

3) Vacante igitur parochiali ecclesia, quae sit per concursum conferenda, Episcopus, indicta ad concursum die, ex examinatoribus in synodo electis tres ad minimum vocabit, qui coram se vel suo Vicario concurrentes ad parochialem examinent. Quod si examen fieret coram examinatoribus synodalibus, *paucioribus quam tribus*, concursus esset illegitimus, et collatio parochialis, utpote facta contra formam a Tridentino praescriptam, nullius esset roboris. *De syn. dioec.* l. IV. c. 8. n. 2. I. 293.

b) Eben ſo ungültig iſt jene Prüfung, an welcher nebſt den legitimen Examinatoren andere Illegitime ſich betheiligen [1]).

Dr. Ginzel,
Profeſſor in Leitmeritz.

---

1) Concursus est nullus, in quo cum examinatoribus synodalibus alius intervenit, qui non erat de synodalibus, isque examinavit. Sacra Congr. Conc. *in Messanen.* 9. *Sept.* 1628 et 15. *Dec.* 1629. Rota in *Bassanensi Parochial.* 18. *Febr.* 1628 et in *Nicien. Paroch.* 25. *Jun.* 1629. Et sic tenet Fagnanus in cap. *Cum sit ars de aetate* n. 55. ubi refert, quod Sacra Congregatio consulta ab episcopo Carthaginiensi, an concursus et examen pro parochialibus providendis factum a tribus vel quatuor examinatoribus synodalibus una cum aliis tribus vel quatuor, ab Ordinario tamen deputatis, sit contra formam Tridentini concilii, et provisiones parochialium sic ab eo Ordinario factae sint nullae et sedi apostolicae reservatae? respondit, *esse contra formam a Tridentino concilio praescriptam, nullius que esse momenti, et collationem ad sedem apostolicam vigore constitutionis S. Pii V. esse devolutam.* — Si vero cum examinatoribus synodalibus intersit aliquis, qui non sit examinator synodalis, isque post examen interroget tantum honoris causa, nec det votum, nec se subscribat, concursus est validus. Ita expresse declaravit S. Congr. Conc. die 5. *Sept.* 1631, nempe: *S. Congregatio censuit concursum esse nullum, quando examinator non synodalis suffragium suum dat cum aliis synodalibus; secus si tantum interroget, et alii suffragium ferant in numero debito. Ferraris* l. c. ad voc. *Concursus* n. 42 ss. II. 405. Edit nov. Casin. II. 477.

Fortſetzung und Schluß im nächſten Hefte.

2.

Exegetiſche Studien.

1) Ueber Röm. 5, 12 — 14.

Der Zuſammenhang, in welchem der bezeichnete Abſchnitt ſteht, iſt folgender: Nachdem der Apoſtel von 1, 18 bis 3, 20 auseinandergeſetzt, daß die Heidenwelt dem Strafgerichte Gottes verfallen und das Judenthum trotz ſeiner eigenthümlichen Vorzüge nicht vor demſelben ſicher ſtelle, hat er wenigſtens den negativen Beweis geführt, daß der neue Heilsweg, als deſſen Verkündiger er ſich in der Einleitung rühmt, der richtige ſei, weil alles, was außer ihm noch Anſpruch machte, Heilsweg zu ſein, mit Unrecht dieſen Anſpruch erhob. Auf dieſe negative Beweisführung läßt er von 3, 20 an die poſitive folgen, bei welcher er vorzugsweiſe nur das Judenthum im Auge behält, indem nach der Darſtellung von 1, 21—32 über die abſolute Verwerflichkeit des Heidenthums kein Zweifel mehr ſein konnte. Zuerſt ſtellt der Apoſtel in 3, 21—31 in allgemeinen Zügen die charakteriſtiſchen Eigenthümlichkeiten des neuen Heilsweges im Gegenſatz zu dem dar, welchen die Juden noch als ſolchen betrachteten und feſthielten, auf der einen Seite ſeine Univerſalität, auf der andern ſeine Gratuität, und beſtimmte als Princip deſſelben den Glauben mit Ausſchluß der Werke, welche das

Geſetz, d. h. die altteſtamentliche Inſtitution, hervorzubringen vermag. Sofort weiſt er in C. 4 nach, daß alles Heil, das im Alten Teſtament erworben wurde oder durch dasſelbe in Ausſicht geſtellt iſt, aus dem Glauben hervorgehe, und führt damit den Auctoritätsbeweis für ſeinen ausgeſprochenen Satz. Dieſer Beweis mochte genügen, um die Einreden jüdiſcher Gegner abzuſchneiden. Allein für den Endzweck des Apoſtels, das Chriſtenthum als das einzige Mittel des Heils darzuſtellen, konnte man ihn immer noch unzureichend finden. Man konnte nämlich noch einen Beweis erwarten, der, aus dem innerſten Weſen des Chriſtenthums geſchöpft, deſſen abſoluten Vorzug vor jedem andern Heilsweg poſitiv und unmittelbar darlegte. Dieſen Beweis beginnt der Apoſtel mit C. 5, und zwar in der Form, zu führen, daß er die Sicherheit der chriſtlichen Hoffnung erhärtet. Zu dieſem Behufe weist er zuerſt in V. 5 auf die Mittheilung des hl. Geiſtes hin, deren ſich die Chriſten erfreuen, ſodann aber hebt er von V. 6—11 die durch Chriſtus vollbrachte Erlöſung und Verſühnung mit Gott hervor, einen Punkt, auf welchen er, wie das ſchon die größere Weitläufigkeit in der Ausführung beweiſt, in dieſem Zuſammenhang den Hauptnachdruck legt. Damit hat er das innerſte Weſen des Chriſtenthums, nämlich daß es Erlöſung iſt, an das Licht geſtellt, und er brauchte ſeinen Leſern blos noch in das Gedächtniß zurückzurufen, daß außer dem Chriſtenthum wohl wegen der allgemeinen Sündhaftigkeit Erlöſungsbedürftigkeit, aber keine Erlöſung vorhanden ſei, um den Beweis, der ihm oblag, vollſtändig zu machen. Zu dieſem Zwecke iſt der Abſchnitt C. 5, 12—19 ſeiner urſprünglichen Conception nach beſtimmt. Man ſieht nämlich bei auf-

merkſamer Betrachtung deſſelben leicht, daß er urſprünglich nicht auf eine dialectiſche Durchführung, ſondern auf bloße Ziehung einer Parallele angelegt war, von welcher das eine Glied, die von Chriſtus ausgehende Wirkſamkeit betreffend, aus der unmittelbar vorhergehenden Ausführung reſultiren, das andere aber, bezüglich der Wirkſamkeit Adams, nur inſoweit berührt werden ſollte, als es nothwendig ſchien, die einzelnen Momente derſelben wieder im Gedächtniß aufzufriſchen. Es ſcheint aber, daß, nachdem der Apoſtel das erſte Glied der beabſichtigten Parallele niedergeſchrieben, ſich ihm bei der großen Lebhaftigkeit ſeines Geiſtes Einwendungen aufdrängten, wie ſie ihm wahrſcheinlich bei ſeinem Bekehrungsgeſchäft oft genug gemacht wurden, welche er zuerſt beſeitigen wollte, ehe er ſeinen Gedanken weiter auseinanderſetzte. Dieſer Gedanke läßt ſich kurz ſo darſtellen: die Einzelperſon Chriſti ſteht zu dem Menſchengeſchlechte in einem analogen Verhältniß wie die Einzelperſon Adams. Wie dieſer durch eine ſittliche That beſtimmenden Einfluß auf das ganze Menſchengeſchlecht ausübte, ſo auch jener. Wie aber die beiderſeitige ſittliche That entgegengeſetzt war, ſo iſt es auch der beiderſeitige Einfluß auf das Menſchengeſchlecht. Wie von Adam Sünde und Tod auf Alle überging, die durch phyſiſche Abſtammung mit ihm in Verbindung ſtehen, ſo geht von Chriſtus Gerechtigkeit und Leben aus für Alle, die, wie es V. 17 heißt, den Ueberfluß der Gnade und des Geſchenkes der Gerechtigkeit annehmen.

Nach dem Vorausgeſchickten kann es nicht wundern, wenn unſere Stelle mit einem Anakoluth anfängt. Der mit ὥσπερ beginnende Vorderſatz entbehrt formell des Nachſatzes. Alle Verſuche, einen ſolchen herzuſtellen, müſſen

mißlingen. Was aber der Apoſtel in demſelben vorbringen wollte, findet ſich V. 18, wo indeß auch der Vorderſatz in abgekürzter Faſſung wiederholt iſt. Nur erſcheint dieſer dort als Folgerung, während er hier nur eine Hinweiſung auf eine als bekannt vorausgeſetzte Thatſache enthält. Wegen des Anakoluth kommt das *διὰ τοῦτο* ſo zu ſagen in die Luft zu ſtehen. Die Ergänzung zu demſelben wäre etwa ſo zu faſſen: deßwegen kommt durch einen Menſchen Gerechtigkeit und Leben, wie durch einen Menſchen u. ſ. w. Das *τοῦτο* weiſt auf die zunächſt vorhergehende Ausführung von V. 6 an zurück, die ihre Spitze in dem *δι' οὗ νῦν καταλλαγὴν ἐλάβομεν* V. 11 findet, und es iſt ſomit das *διὰ τοῦτο* zu paraphraſiren: deßwegen, weil wir durch Chriſtus Verſöhnung erlangt. Durch *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου* iſt nicht bloß einfach die Cauſalität, ſondern zugleich auch die Modalität derſelben angegeben, nämlich daß es nicht bloß menſchliche Vermittelung war, durch welche die Sünde in die Welt kam, ſondern daß dies durch einen Menſchen geſchah. Daß der Apoſtel auf dieſe Modalität den Hauptnachdruck legt, geht ſchon aus der Voranſtellung des *ἑνὸς* hervor; allein auch der Context des Abſchnittes bis V. 19 zeigt, daß dieſelbe der Angelpunkt iſt, um welchen ſich die ganze Auseinanderſetzung dreht. Wer unter *εἷς ἄνθρωπος* zu verſtehen ſei, geht aus V. 14 hervor, es iſt Adam. Allerdings beging Eva zuerſt eine Sünde, und Adam nahm an derſelben Theil, weßwegen denn auch Eva als Urheberin der Sünde dargeſtellt werden kann, I. Thim. 2, 14. Allein hier kommen Adam und Eva nicht als Individuen, ſondern als Stammeltern des menſchlichen Geſchlechtes in Betracht, und in dieſer Beziehung iſt die Verſündigung Adams als

des Hauptes der ehelichen Verbindung zwiſchen ihm und der Eva entſcheidend, ſo daß, wenn die Sünde nicht als individuelle Thatſache, ſondern als etwas im ganzen Geſchlecht herrſchendes betrachtet wird, dieſelbe auf Adam als ihren Urheber zurückgeführt werden muß. ἁμαρτία iſt bekanntlich der Ausdruck für den Gattungsbegriff der Sünde, von welcher jede Art mit demſelben bezeichnet werden kann. In welchem Sinn das Wort hier ſteht, entſcheidet der Zuſammenhang dadurch, daß im Folgenden παράβασις und παράπτωμα ausdrücklich von ἁμαρτία unterſchieden werden. Daß dieſe beiden Ausdrücke die individuelle Thatſünde einer Perſon bezeichnen, unterliegt keinem Zweifel. Der Unterſchied zwiſchen beiden liegt nur darin, daß παράπτωμα als Gegenſatz von δικαίωμα (vergl. V. 18) das Moment an der Thatſünde mehr in den Vordergrund treten läßt, wornach dieſelbe Urſache des Verderbens, ein Sinken ſtatt Aufſteigens iſt, während an παράβασις der Nebenbegriff ſich anſchließt, daß die Sünde Uebertretung eines poſitiven Gebotes oder Verbotes iſt. Indem ἁμαρτία an unſerer Stelle von dieſen beiden Begriffen unterſchieden wird, ſo iſt jedenfalls klar, daß es hier nicht Thatſünde heißen kann, wenn es auch anderwärts unläugbar in dieſem Sinne ſteht. Da nun aber ſchon rein formal ἁμαρτία gegenüber von andern Ausdrücken für Sünde der Gattungsbegriff iſt, ſo kann hier daſſelbe poſitiv keinen andern Begriff haben, als den der realen Sünde in genere. Denn es als blos logiſche Abſtraction zu faſſen, verbieten die Prädicate, welche demſelben beigegeben ſind. Indeſſen darf man nicht außer Auge laſſen, daß wir hier keine rein begriffliche Ausdrucksweiſe vor uns haben. Man ſieht leicht, daß ἁμαρτία und θάνατος

in unſerm Vers, wenn auch nicht vollſtändige Perſonificationen, doch ſo gebraucht ſind, daß die Ausdrucksweiſe an die Perſonification ſtreift, eine Art Mittelding zwiſchen rein begrifflicher und rhetoriſcher Darſtellung bildet. Deſſenungeachtet iſt die Vorſtellungsweiſe des Apoſtels vollkommen klar. Er denkt ſich die ἁμαρτία als eine objectivreale Macht, die bereits vor Adam zu ihrer Verwirklichung gekommen und durch dieſen auch an dem κόσμος eine Stätte ihrer Wirkſamkeit erhalten. Von wem und wodurch die ἁμαρτία bereits vor Adam zur Verwirklichung gekommen, ſagt hier der Apoſtel nicht, ſondern ſetzt es bei ſeinen Leſern als aus ihrem ſonſtigen Unterricht bekannt voraus. Daß der Ausdruck εἰς τὸν κόσμον ein Correlat zu dem folgenden εἰς πάντας ἀνθρώπους und gewählt iſt, um einen ſcharfen Contraſt zu dem ἑνὸς zu bilden, leuchtet von ſelbſt ein. Deſſenungeachtet geht es nicht an, κόσμος von dem Inbegriff der Menſchenwelt zu faſſen, weil der Apoſtel ausdrücklich lehrt, daß auch die übrige ſichtbare Creatur unter dem Einfluß der Sünde ſeufze (vergl. 8, 20 ff.). Doch kann es auch nicht von dem Inbegriff alles Geſchöpflichen verſtanden werden, weil die Sünde in der Engelwelt früher zur Realiſirung kam, als in der Menſchenwelt. Es lehrt dieß zwar der Apoſtel hier nicht ausdrücklich; da er aber unleugbar die Präexiſtenz der ἁμαρτία vor Adam behauptet und den außerirdiſchen Urſprung derſelben als bekannt vorausſetzt, ſo ſind wir berechtigt, dieſe Vorausſetzung aus dem ganzen Zuſammenhang der chriſtlichen Lehre zu ergänzen. Man faßt alſo κόσμος am beſten von dem Inbegriff der ſichtbaren Creatur. Nach dieſer Auffaſſung wird auch die Relation des εἰς τὸν κόσμον zum folgenden εἰς πάντας ἀνθρώπους vollkommen klar.

Dem εἷς wollte der Apoſtel die Allgemeinheit entgegenſetzen. Dieſe iſt, wenn es ſich um die ἁμαρτία handelt, die geſammte ſichtbare Creatur; wenn es ſich aber um den Tod handelt, die Geſammtheit der Menſchen. Es erhellt daraus, daß im Sinne des Apoſtels der Tod nur für die Menſchen Folge der Sünde iſt, wogegen keineswegs ſpricht, daß er C. 8, 21 auch für die κτίσις eine Befreiung von der δουλεία τῆς φθορᾶς in Ausſicht ſtellt. Denn θάνατος und φθορὰ ſind, was man nie hätte außer Acht laſſen ſollen, verſchiedene Begriffe. Die κτίσις hätte dem θάνατος unterworfen ſein können, ohne daß ſie darum ſchon der φθορὰ verfallen wäre. Der Ausdruck εἰσῆλθε beweist, daß ἁμαρτία in gewiſſer Weiſe perſonificirt gedacht iſt. Es hat darum derſelbe etwas Uneigentliches an ſich, das abgeſtreift werden muß, um den eigentlichen Begriff zu erlangen. Das Uneigentliche liegt aber bloß darin, daß der ἁμαρτία eine Thätigkeit zugeſchrieben wird, wie ſie ſonſt nur einem mit Bewegungsorganen ausgerüſteten Weſen zukommt. Man hat alſo bei dem εἰσῆλθε nur den Gedanken an eine auf ſolche Weiſe vermittelte Bewegung fern zu halten. Daher iſt es falſch, daſſelbe von dem Uebergang aus der Möglichkeit des Daſeins in das factiſche Daſein zu faſſen, was ſicher durch ἐγένετο oder im höchſten Fall mit einem vom Wachſen hergenommenen Tropus gegeben worden wäre.

Der Satztheil καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος hat, wie ſchon der Mangel eines eigenen Prädicat beweist, die Bedeutung einer untergeordneten Beifügung und den Zweck, die Leſer an das aus der poſitiven Offenbarung des Alten Teſtaments Gen. 2, 17 bekannte Cauſalitätsverhältniß zwiſchen Sünde und Tod zu erinnern. Dieſes

Cauſalitätsverhältniß iſt darum dem Apoſtel auch nicht etwas zu Beweiſendes, ſondern etwas als unbeſtritten und unbeſtreitbar Vorausgeſetztes in der Weiſe, daß er, wie V. 14 zeigt, keinen Tod ſich denken kann ohne Vorhandenſein der ἁμαρτία. Daß unter ὁ θάνατος zunächſt jedenfalls der leibliche Tod zu verſtehen ſei, geht aus V. 14 hervor. Da aber der leibliche Tod nur Folge der Sünde iſt, nur in Begleitung derſelben auftritt, ſo iſt hier auch der Gedanke an den geiſtigen Tod, von dem der leibliche nur das Abbild iſt, auch nicht abſolut fernzuhalten.

Das οὕτως kann ſich nicht auf ein vorher ausgedrücktes Cauſalitäts-, ſondern muß ſich auf ein Modalitätsverhältniß zurückbeziehen; denn im erſtern Fall müßte διὰ τοῦτο ſtehen. Nun aber liegt eine Modalität, wie bereits hervorgehoben wurde, nur in dem ἑνὸς, und es kann alſo das οὕτως blos für das δι' ἑνὸς ἀνθρώπου, keineswegs aber auch zugleich für διὰ ἁμαρτίας ſtellvertretend ſtehen. Sonach wäre die Ergänzung ſo vorzunehmen: καὶ ὥσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου εἰς πάντας u. ſ. w. Dafür ſpricht auch die Voranſtellung des εἰς πάντας ἀνθρώπους. Der rhetoriſche Nachdruck, der durch dieſes Abgehen von der regelmäßigen Wortfolge erreicht werden ſollte, entſteht nur, wenn man ſich in dem οὕτως den Gegenſatz des πάντας enthalten denkt. — Das διῆλθε entſpricht dem vorhergehenden εἰσῆλθε. Es iſt im Gegenſatz zu demſelben wohl deßwegen gewählt, weil in πάντας ἀνθρώπους die Vorſtellung der Vielheit in den Vordergrund tritt und daher das Prädicat den Begriff der Verbreitung enthalten mußte, was im vorhergehenden Satz nicht nothwendig war, da ὁ κόσμος ſich der Vorſtellung als geſchloſſene Einheit darſtellt. Daher iſt zwiſchen

εἰσῆλθε und διῆλτε kein realer Unterſchied feſtzuhalten, was nur nothwendig wird, wenn man κόσμος, was ſchon ſeine Relation zu εἰς πάντας ἀνθρώπους nicht zuläßt, von dem Weltbeſtand zu Adams Zeit auffaßt und demnach εἰσῆλθε von einem frühern momentanen, διῆλθε von einem ſpätern ſucceſſiv ſich entwickelnden Vorgang verſteht, was ſchon durch die Gleichheit der Tempora ausgeſchloſſen iſt. — ἐφ' ᾧ kann an und für ſich verſchiedene Bedeutungen haben; es kann einmal Relativpronomen und zwar im Masculinum und Neutrum, ſodann Relativadverb = sicut, endlich Conjunction = ἐπὶ τούτῳ, ὅτι ſein. In welcher von dieſen Bedeutungen daſſelbe zu nehmen ſei, hängt von dem jedesmaligen Zuſammenhang und zwar hier zunächſt von dem Sinn des ἥμαρτον ab. Auch das in quo der Vulgataüberſetzung kann nicht nur als Relativpronomen, ſondern auch als Conjunction = in eo quod aufgefaßt werden. Das ἥμαρτον nun blos von der individuellen Thatſünde zu faſſen, würde anderwärts wohl angehen, hier iſt es aber deßwegen nicht erlaubt, weil ἁμαρτάνειν offenbar nur das Factitivum iſt von dem vorhergehenden ἁμαρτία, das von παράβασις und παράπτωμα unterſchieden wird, und weil es ſomit nur heißen kann: die objectiv reale ἁμαρτία ſubjectiv zur Verwirklichung bringen. Dieſes iſt nicht nur durch die perſönliche Thatſünde, d. h. die freie ſelbſtbewußte Entſcheidung des Willens gegen ein göttliches Geſetz, ſondern auch dadurch möglich, daß das Individuum, auch ohne perſönliches Hinzuthun, durch Geburt Mitglied eines ſündhaften Ganzen wird, und indem es an der Beſchaffenheit deſſelben participirt, ſelbſt ſündhaft wird. Daß der Apoſtel letztere Art von Sündhaftigkeit in ἥμαρτον mitbegriffen wiſſen wollte, geht unwider-

ſprechlich aus den beiden folgenden Verſen hervor, in in welchen er aus der Thatſache des Todes das Vorhandenſein der ἁμαρτία auch da beweist, wo kein Geſetz vorhanden und alſo eine perſönliche Thatſünde nicht möglich war. Daher kann der mit ἐφ' ᾧ anfangende Satztheil unmöglich als Begründung des ὁ θάνατος διῆλθεν mit Pelagius und Neuern in dem Sinn gefaßt werden, daß der Grund, warum der Tod durch alle hindurchging, darin liege, daß alle perſönliche Thatſünden begingen. Dieß widerſpricht ſchon der Bedeutung, welche ἥμαρτον hier allein haben kann; noch mehr aber würde dann die Behauptung des Apoſtels mit der Erfahrungsthatſache, daß auch Kinder, ehe ſie Thatſünden begehen können, ſterben, ſich nicht in Einklang bringen laſſen. Die Ausflucht, daß der Apoſtel an dieſe Erfahrungsthatſache eben nicht gedacht habe, iſt mehr als prekär. Es gehört nicht gewöhnlicher Muth dazu, einem Denker, wie der Apoſtel, gegenüber auch nur die Vermuthung zu wagen, er habe ſich in ſeiner Argumentation ein ſolches Ueberſehen, das dieſelbe geradezu umſtürzen würde, zu Schulden kommen laſſen. Außerdem zeigt der Römerbrief dem kundigen Leſer in jedem Satze, daß wir an ihm nicht ein flüchtiges Erzeugniß des Augenblicks, ſondern das Reſultat vielfacher Kämpfe mit im Denken keineswegs ungeübten Gegnern haben, ſo daß auch ſchon deßwegen an kein Ueberſehen zu denken iſt. Allein, abgeſehen davon, zeigen die folgenden beiden Verſe deutlich, daß der Apoſtel, wenn er auch nicht die Kinder nennt, doch die Kategorie von Menſchen, unter welche bei der Frage, um die es ſich hier handelt, die Kinder einzureihen wären, wohl im Auge hatte; denn Kinder und Menſchen ohne Geſetz ſind inſofern gleich, als

beide der perſönlichen Thatſünde unfähig ſind. — Annehmbarer dagegen ſcheint auf den erſten Anblick die von Cajetan und Erasmus aufgebrachte Deutung: deßwegen, weil alle ſündigten, wobei im Unterſchied von der Pelagianiſchen Erklärung in den Begriff des ἥμαρτον nicht bloß die Begehung perſönlicher Thatſünden aufgenommen, ſondern derſelbe ſo weit genommen wurde, als er wirklich zu nehmen iſt. Allein dieſer Deutung ſteht philologiſch ſchon das entgegen, daß, wenn ſie richtig wäre, der Nachdruck auf ἥμαρτον zu liegen käme und dies alſo vor dem πάντες ſtehen müßte. Noch mehr aber ſtehen derſelben die Verſe 14 und 15 entgegen, in welchen von dem Vorhandenſein des Todes auf das Vorhandenſein der Sünde geſchloſſen wird. Würde hier der Apoſtel die allgemeine Verbreitung des Todes durch die Thatſache der allgemeinen Sündhaftigkeit, und ſogleich darauf die allgemeine Sündhaftigkeit durch die Thatſache der allgemeinen Sterblichkeit begründen, ſo würde er ſich eines Beweisverfahrens ſchuldig machen, das man wahrlich ihm am wenigſten zumuthen darf. Man beachte auch wohl, daß das Cauſalitätsverhältniß zwiſchen Sünde und Tod durch das διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος bereits in einer Weiſe angegeben iſt, die für gläubige Kenner des Alten Teſtaments jeden weiteren Beweis unnöthig machte. Man kann alſo hier nicht die Darlegung des Cauſalitätsverhältniſſes zwiſchen der Sünde aller und dem Tode aller erwarten, ſondern was man erwarten muß, iſt die Darlegung des Verhältniſſes, in welchem die Sünde aller, die nothwendig den Tod aller herbeiführte, zu dem εἷς ἄνθρωπος ſtehe, der den Gegenſatz zu den πάντες bildet. Deßwegen erſcheint die Auflöſung des ἐφ ᾧ mit ἐπὶ τούτῳ ὅτι un-

zuläſſig. Der Verſuch ἐφ' ᾧ = sicut oder es als Relativpronomen im Neutrum zu faſſen, kann im Ernſte wohl nicht gemacht werden, und es bleibt daher nur übrig, es als Relativpronomen im Masculinum = in welchem, sc. dem εἷς ἄνθρωπος, zu nehmen, wie dieß von faſt ſämmtlichen Kirchenvätern geſchehen iſt. Man hat gegen dieſe Auslegung vorzüglich zweierlei eingewendet, einmal daß der Relativſatz zu weit zurückſtehe, als daß er ſich auf das ἑνὸς ἀνθρώπου zurückbeziehen könnte, und ſodann, daß ἐπὶ nicht = ἐν ſei und wie man nicht ſagen könne ἐπί τινι δικαιοῦσθαι, ſo könne man auch nicht ſagen ἐπί τινι ἁμαρτάνειν. Allein was das erſte anlangt, ſo iſt, wie wir gezeigt, das δι' ἑνὸς ἀνθρώπου durch οὕτως wiederholt und ſomit dem Relativſatz nahe genug gerückt. Sollte aber auch unſere Auffaſſung des οὕτως nicht richtig ſein, ſo hat jedenfalls der Apoſtel durch Voranſtellung des δι' ἑνὸς ἀνθρώπου dieſem Begriff einen ſolchen Nachdruck gegeben, daß er das ganze Satzgefüge beherrſcht und alſo die Beziehung eines weit nachgeſtellten Relativſatzes auf ſich zuläßt. In Betreff des zweiten aber zeigt gerade V. 2 in dieſem Capitel durch die Conſtruction des καυχᾶσθαι mit ἐπὶ, während ſonſt regelmäßig ἐν ſteht, wie leicht die Präpoſitionen ἐν und ἐπὶ promiscue gebraucht werden können. Indeſſen ſind wir weit entfernt, eine ſchlechthinige Identität zwiſchen ἐν und ἐπὶ zu ſtatuiren. Darin iſt allerdings die Bedeutung von ἐν und ἐπὶ gleich, daß beide Präpoſitionen den Materialgrund bezeichnen, auf welchenhin etwas geſchieht oder eintritt, darin aber ſind beide ungleich, daß ἐν zugleich die Vorſtellung des localen oder körperlichen Eingeſchloſſenſeins erweckt, was bei ἐπὶ der Fall nicht iſt. Hätte hier der Apoſtel ἐν ᾧ

geſetzt, ſo würde er wenigſtens nahe gelegt haben, das Verhältniß der Sünde aller zu Adam ſich dadurch vermittelt zu denken, daß in ihm als dem Stammvater alle Menſchen microcosmiſch eingeſchloſſen und ſomit bei ſeiner Sünde mitthätig geweſen ſeien. Indem er aber ἐπὶ wählte, drückt er aus, daß der Materialgrund der Sünde aller in Adam liegt, ohne ſich näher darauf einzulaſſen, wie das Verhältniß zwiſchen dieſem und jedem einzelnen ſeiner Nachkommen zu denken ſei.

Indem wir nun auf die Erklärung von V. 13 und 14 übergehen, haben wir zuerſt das Verhältniß der in denſelben enthaltenen Sätze zu einander feſtzuſtellen. Es ſind deren drei, der erſte von ἄχρι — ἐν κόσμῳ, der zweite von ἁμαρτία — νόμου, der dritte von ἀλλ' ἐβασίλευσεν — μέλλοντος. Man ſieht leicht, der mit ἀλλὰ anfangende dritte Satz iſt eine entſchiedene Entgegnung auf den unmittelbar vorhergehenden Satz, und da wir in jenem ohne allen Zweifel die Anſicht des Apoſtels ausgedrückt finden, ſo müſſen wir dieſen für einen Einwurf halten, den ſich der Apoſtel in der Perſon eines Gegners ſelbſt ſtellt. Der zweite Satz iſt durch δὲ wieder dem erſten entgegengeſtellt, und es iſt ſomit klar, daß der Einwurf, den er enthält, wenn nicht gerade gegen, doch mit Rückſicht auf die im erſten Satz enthaltene Behauptung ausgeſprochen iſt. Dieſe Behauptung dient, wie γάρ zeigt, zur Begründung; was aber begründet werden ſoll, iſt auf den erſten Anblick nicht klar; wenigſtens iſt im vorhergehenden Verſe nichts enthalten, auf was ſich unmittelbar eine Begründung, wie ſie hier gegeben iſt, zurückbeziehen könnte. Indeſſen hat man wohl zu erwägen, daß der vorhergehende Vers ein Anacoluth iſt, und daß die

Veranlaſſung, eine ſolche Abweichung von der regelmäßigen Conſtruction zu begehen, in nichts Anderm liegen kann als darin, daß dem Apoſtel der Gedanke an eine mögliche Bezweiflung des Vorgetragenen aufſtieg, der er vorher entgegentreten wollte, ehe er weiter fortfuhr. Den Zweifelsgrund, der vorgebracht werden mochte, formulirt er nicht; derſelbe läßt ſich aber aus ſeiner Erwiderung leicht erkennen, ſowie auch der Standpunkt, von dem aus er erhoben werden konnte. Aus der Wendung ἄχρι νόμου erhellt nämlich, da νόμος hier nur von dem Moſaiſchen Geſetze verſtanden werden kann, daß es ein Jude iſt, den ſich der Apoſtel als Einredner denkt, ein Umſtand, der von Wichtigkeit iſt für das Verſtändniß der folgenden Argumentation, welche ad hominem gerichtet iſt. Indem der Apoſtel zur Beſtätigung ſeiner vorgetragenen Lehre die Behauptung: bis zum Geſetz war Sünde in der Welt, einer andern nicht formulirten Behauptung entgegenſtellt, muß dieſe gelautet haben: es iſt nicht möglich, daß Alle in Adam geſündigt; denn ein Sündigen kann nur eintreten nach Ertheilung des Geſetzes, dieſes iſt aber ſpäter gegeben worden, folglich konnte in der Zwiſchenzeit zwiſchen Adam und dem Geſetz Sünde nicht vorhanden ſein. In dieſer Behauptung liegen, wie man leicht ſieht, zwei Irrthümer. Einmal nämlich iſt der Begriff von ἁμαρτία und παράβασις confundirt. Eine παράβασις iſt allerdings nicht möglich ohne Geſetz, wie dieß der Apoſtel C. 4, V. 15 ſelbſt ausſpricht mit den Worten: οὗ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις. Darum hatte aber auch der Apoſtel vorher nicht behauptet, daß alle Menſchen παρέβησαν, ſondern nur, daß alle ἥμαρτον. Es zeigt dieß wieder deutlich, wie gründlich diejenigen den Sinn des Apoſtels mißverſtehen,

welche das ἥμαρτον V. 12 von der perſönlichen Thatſünde auffaſſen. Fürs zweite iſt der Begriff νόμος im Sinn jener jüdiſchen Anſchauungsweiſe genommen, welcher gegenüber der Apoſtel 2, 14 und 15 auch den Heiden einen νόμος vindiciren muß, und nach welcher es kein Geſetz, alſo auch kein natürliches, gibt außer dem moſaiſchen. Von dieſem Standpunkt aus mußten die Generationen zwiſchen Adam und Moſes als wirkliche ἄνομοι in dem Sinne betrachtet werden, daß ſie kein Geſetz hatten, und alſo, wenn man ἁμαρτία und παράβασις identiſch ſetzt, auch keiner ἁμαρτία fähig waren. Der Apoſtel läßt ſich auf ſpecielle Widerlegung dieſer Irrthümer nicht ein, ſondern begnügt ſich, auf die Thatſache hinzuweiſen, daß bis zum Geſetz, d. h. in der Zwiſchenzeit zwiſchen Adam und dem Geſetz, Sünde in der Welt war. Dieſe Thatſache konnte keiner ſeiner jüdiſchen Gegner in Abrede ziehen, da ja das Alte Teſtament in dem fraglichen Zeitraum genug ſündhafte Handlungen aufzählt; indem ſie aber dieſelbe zugeben mußten, ſtürzte an dem factiſchen Beſtande das ganze Gebäude ihrer Argumentation mit ihren falſchen Vorausſetzungen zuſammen. Demnach hätte man den Zuſammenhang zwiſchen dem Satze ἄχρι γὰρ — κόσμῳ und dem Vorhergehenden etwa ſo herzuſtellen, daß man in die durch das Anakoluth bewirkte Lücke der Darſtellung hineindenkt: ja, es haben wirklich Alle in ihm geſündigt; denn bis zum Geſetz u. ſ. w. Man kann die Argumentationsweiſe des Apoſtels für jeden nicht jüdiſchen Standpunkt ungenügend nennen, indem ſie nur eine Einwendung beſeitigt, wie ſie auch nur ein in der extremſten Anſchauungsweiſe vom Moſ. Geſetz befangener Jude aufſtellen konnte. Allein man beachte wohl, daß die mit ἄχρι γὰρ u. ſ. w.

gegebene Abfertigung nur eine vorläufige und daß das eigentlich ſchlagende Beweismoment in V. 14 enthalten iſt. Wenn daher nicht jüdiſche Bekämpfer der Lehre des Apoſtels, daß alle in Adam geſündigt, zu Begründung ihres Einwandes nicht auf die Generationen zwiſchen Adam und dem Geſetz, ſondern auf die unmündigen Kinder hingewieſen haben, ſo werden ſie allerdings durch das in ἄχρι γὰρ u. ſ. w. liegende Beweismoment nicht widerlegt, nicht einmal getroffen, aber der Kraft des in V. 14 enthaltenen Arguments können ſie ſich ebenſowenig entziehen, als die Juden. Denn indem auch die unmündigen Kinder dem Tode unterliegen, beweiſen dieſe, daß ſie in derſelben Weiſe der ἁμαρτία unterliegen, wie dieß der Apoſtel für die Menſchen zwiſchen Adam und dem Geſetz nachweist. Ueberhaupt ſtehen ſich jüdiſche und nichtjüdiſche Gegner des Apoſtels darin gleich, daß ſie beiderſeits auf eine Kategorie von Menſchen hinweiſen, für die es kein Geſetz gibt und die deßwegen der ἁμαρτία nicht unterworfen ſein ſollen. Daß die erſtern behaupten, für dieſe Kategorie gebe es objectiv, die letztern aber, es gebe nur ſubjectiv kein Geſetz, weil das Bewußtſein des Geſetzes noch nicht entwickelt ſei, macht keinen weſentlichen Unterſchied. Darnach wird man auch begreifen, warum an unſerer Stelle der Apoſtel ſeine eigene Lehre von dem natürlichen Geſetz, dem ἔργον νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις cf. 2, 15 außer Berückſichtigung läßt. Dem Gegner, wie er ihn denkt, gegenüber konnte er ſich auf dieſe Lehre nicht berufen; für die Leſer aber, die mit derſelben einverſtanden waren, ergab ſich ihre Anwendung von ſelbſt aus dem, was noch im Folgenden beigebracht wird.

In Betreff des mit ἁμαρτία δὲ beginnenden Satzes

iſt bereits bemerkt worden, daß er als gegneriſche Einwendung zu faſſen ſei. Dieſelbe beruht auf der Unterſcheidung zwiſchen blos materiellen oder unzurechenbaren und formellen oder zurechenbaren Sünden. Das Vorhandenſein der erſtern gibt der Gegner zu, nicht aber das der letztern. Den Sinn des Satzes könnte man ſo ausdrücken: ich will zugeben, daß in dem fraglichen Zeitraum Handlungen vorkamen, die im Widerſpruch ſtehen mit dem Inhalt des göttlichen Geſetzes, aber weil dieſes Geſetz noch nicht promulgirt war, ſo können dieſe Handlungen nicht als formelle Sünden angeſehen werden, weil ſie nicht zurechenbar ſind nach dem Grundſatz: Sünde wird nicht zugerechnet, wenn nicht ein Geſetz vorhanden iſt.

Dieſem Einwand nun begegnet der Apoſtel in V. 14 mit der Hinweiſung, daß alle Menſchen von Adam bis Moſes geſtorben, indem er es dem Gegner überläßt, die Folgerung zu ziehen, daß, weil die Strafe des Todes vorhanden geweſen, auch formelle d. h. zurechenbare Sünde vorhanden geweſen ſein müſſe. Der uneigentliche Ausdruck *ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος* bezeichnet das Ausnahmsloſe in der dem Tode zugeſchriebenen Wirkſamkeit. Die Herrſchaft des Todes war keine prekäre, die Ausnahmen hätte zulaſſen müſſen, ſondern eine königliche, welcher gegenüber ein Widerſtand nicht möglich iſt. Das *τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας* iſt eng mit *ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι* zu verbinden. Nicht das *ἁμαρτάνειν*, ſondern das *ἁμαρτάνειν ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ* wird negirt. Obwohl, will der Apoſtel ſagen, in dieſem Zeitraum keine *παραβάσεις*, wie die des Adam vorkamen, ſo muß doch die *ἁμαρτία* bei allen vorhanden geweſen ſein, weil alle dem Tode unterlagen.

Mit ὅς ἐστι τύπος u. ſ. w. lenkt der Apoſtel wieder auf den Hauptgegenſtand der Abhandlung ein, den er mit V. 13 verlaſſen, auf die Darlegung der Parallele zwiſchen Adam und Chriſtus. Τύπος, Vorbild, iſt eine hiſtoriſche Erſcheinung, welche in ihrem Inslebentreten die weſentlichen Momente mehr oder weniger deutlich ausgeprägt manifeſtirt, welche in einer ſpätern hiſtoriſchen Erſcheinung ihre allſeitige, volle Realiſirung erhalten. Τοῦ μέλλοντος iſt nicht als Neutrum, ſondern als Masculinum zu faſſen und dabei Ἀδάμ zu ſubintelligiren. Die Bezeichnung des Meſſias mit Ἀδὰμ μέλλων, δεύτερος oder ἔσχατος war ſchon in der jüdiſchen Theologie gebräuchlich und wurde, weil ſie eine Wahrheit an ſich hat, von den erſten Chriſten adoptirt. cf. 1. Cor. 15, 45.

Aberle.

II.

Recenſionen.

1.

De libro Judithae. Scripsit **Joannes Nickes**, Magist. libb. artt. Philos. et s. Theol. Dr. Eccles. Aquisgran. Presbyter. Vratislaviae. Apud G. Ph. Aderholz. 1854. Preis 12 Sgr.

Die nicht umfaſſende aber gehaltreiche Schrift behandelt in 6 Capiteln die introductoriſchen Fragen in Betreff des Buches Judith. Das erſte Capitel enthält eine ausführliche Inhaltsangabe, worauf das zweite de historica libri Judithae auctoritate handelt. Hr. N. zeigt zuerſt, daß das jüdiſche und chriſtliche Alterthum und die ältern Exegeten den Inhalt des Buchs Judith ſtets als eine hiſtoriſche Berichterſtattung und nie als eine Fiction betrachtet haben, bemerkt dann, daß erſt Luther im Widerſpruch mit dem ganzen chriſtlichen Alterthum es als ein sacrae genus quoddam fabulae bezeichnet und bei vielen ſeiner Anhänger Beifall gefunden habe, und weist darauf nach, daß von katholiſchen Exegeten in neuerer wie in älterer Zeit mit wenigen Ausnahmen der hiſtoriſche Cha-

rakter des Buches in Schutz genommen werde, freilich auf verschiedene Weise, indem sie in ihren Ansichten namentlich über Nabuchodonosor von Assyrien und Arpharad von Medien gänzlich auseinandergehen. Was Luther betrifft, so kann er nicht gerade im strengen Sinne als der erste bezeichnet werden, der den historischen Charakter des Buches beanstandet habe, denn er kennt schon „Etliche", deren Meinung er beistimmt, daß das Buch „ein geistlich schön Gedichte eines heil. geistreichen Mannes sei, der darin habe wollen mahlen und fürbilden deß gantzen jüdischen Volks Glück und Sieg wider alle ihre Feinde von Gott alle Zeit wunderbarlich verliehen." Hr. N. würdigt sofort die Meinung, daß das Buch keine wirkliche Geschichte enthalte, nur kurz und allgemein, ohne noch auf ihre Gründe im Einzelnen einzugehen, und zeigt, daß das Buch gar Vieles enthalte, was bei einer bloßen Dichtung zuverlässig weggeblieben wäre, daß die Darstellungsweise nicht an eine Fiction denken lasse, sondern die einfach erzählende Form augenfällig den Charakter einer rein historischen Berichterstattung an sich trage, daß durch die Annahme einer Dichtung die Schwierigkeiten des Buches nicht beseitigt, sondern eher noch vermehrt werden, und schließt seine diesfallsige Erörterung mit den Worten: Refelluntur igitur, qui eum librum, de quo dicimus in fabulis reponunt, illius tum argumento tum modo rationeque scribendi, difficultates praeterea non solum non tollunt sed novas excitant insuperabiles (p. 20 sq.).

Ausführlich behandelt Hr. N. die Frage, ob Judith *vor* oder *nach* dem babylonischen Exil gelebt habe. Zuerst sucht er zu zeigen, daß die Stellen Judith 4, 2. 3 und 5, 18., durch welche die Alten sich zu der Annahme be-

wegen ließen, daß Judith zur Zeit der Perſerherrſchaft gelebt habe, keineswegs zu dieſer Annahme nöthigen. Erſtere Stelle rede nicht von einer Zerſtörung und Wiederaufbauung, ſondern nur von einer Profanirung und Wiedereinweihung des Tempels und ſetze alſo deſſen bisher unverſehrten Beſtand voraus, und führe darum nicht in die nacheriliſche, ſondern in die vorexiliſche Zeit. Auch von der zweiten Stelle gibt Hr. N. nicht zu, daß ſie von der Zerſtörung Jeruſalems und des Tempels rede, obwohl in ihr die Worte: *καὶ ὁ ναὸς τῷ θεῷ αὐτῶν ἐγενήθη εἰς ἔδαφος* vorkommen; er behauptet, *γίγνεσθαι εἰς ἔδαφος* heiße nichts anderes als fieri ad modum soli, fieri solum, limen, סַף, i. e. profanum, ut ne hoc quidem loco de templi eversione, sed de ingressione et introitu cogitandum sit (p. 23.). Eine Rechtfertigung dieſer Deutung gibt er aber nicht, und es müßte wohl ſchwer werden zu beweiſen, daß *ἔδαφος* gleichbedeutend ſei mit סַף (in der Bedeutung solum kommt סַף nie vor), und daß סַף auch die Bedeutung von profanum habe, da es doch ſchwerlich je auch nur mit dem Nebenbegriff des Profanen vorkommt. Auch das *ὅτι ἦν ἔρημος* V. 19. ſcheint füglich nur von der Verödung während des Exils verſtanden werden zu können. Es ſcheint daher, da der Hieronymianiſche Text auch von einer Zerſtreuung und Rückkehr der Juden redet, ohne daß man dabei an das babyloniſche Exil denken müßte, der griechiſche Ueberſetzer habe die Originalſtelle vom babyloniſchen Exil verſtanden, obwohl ſie ſich nicht auf daſſelbe bezog, und ſie demgemäß nicht ganz richtig überſetzt. Während demnach die berührten Punkte nicht in die nacheriliſche Zeit führen, glaubt Hr. N. mehrere Erſcheinungen namhaft machen zu können, die gerade um-

gekehrt auf die vorexiliſche Zeit hinweiſen. Als ſolche betrachtet er Cap. 2, 28., wo neben Tyrus und Sidon auch Sur (σσϱ, צור) als phöniciſche Stadt erwähnt wird; dieſes Sur ſei nämlich Alt-Tyrus (ἡ πάλαι Τύϱος), welches ſchon zur Zeit des Cambyſes durch Erdbeben zerſtört worden ſei, und daher, wenn die Begebenheit der nachexiliſchen Zeit angehörte, in dem Bericht über dieſelbe nicht mehr erwähnt ſein könnte. Als eine weitere Erſcheinung ſolcher Art betrachtet Hr. N. die Bezeichnung der Monate. In den vorexiliſchen Schriften der Hebräer, ſagt er, werden die Monate nur mit Zahlen, in den nachexiliſchen aber mit eigenen Namen bezeichnet; nun ſei im Buche Judith erſteres der Fall, ſomit das Buch ſelbſt ſchon vorexiliſch, um ſo mehr das Ereigniß, über das es berichte, und ſomit Judith. Auf dieſen Punkt möchten wir jedoch nicht viel Gewicht legen, weil auch in nachexiliſchen Schriften die Monate häufig mit Zahlen bezeichnet werden. In dem nachexiliſchen Buche Esra z. B. geſchieht dies faſt durchweg; Cap. 6, 19. 7, 9. 8, 31. 10, 17 wird nicht der נִיסָן, ſondern der „erſte Monat" erwähnt, Cap. 1, 18. nicht der אִיָּר, ſondern der „zweite Monat", Cap. 7, 8. 9. nicht der אָב, ſondern der „fünfte Monat", Cap. 3, 1. 6. nicht der תִּשְׁרִי, ſondern der „ſiebente Monat", Cap. 10, 9. nicht der כִּסְלֵו, ſondern der „neunte Monat", Cap. 10, 16. nicht der טֵבֵת, ſondern der „zehnte Monat"; daneben wird im ganzen Buch Esra nur ein einziges Mal ein Monat mit ſeinem Namen genannt, der אֲדָר 6, 15. Sodann der nachexiliſche Prophet Haggai nennt nie einen Monat mit ſeinem Namen, ſondern bezeichnet die Monate

bloß nach ihrer Zahl (vgl. 1, 1. 15. 2, 1. 10. 18.), und der ebenfalls nacheriliſche Prophet Zacharia nennt ſie wenigſtens nie einfach mit ihren Namen, ſondern bezeichnet ſie entweder bloß nach ihrer Zahl, wie 1, 1. 7, 3. 5. 8, 19, oder fügt der Zahl, wiewohl ſeltener, noch den Namen bei, wie 1, 7. 7, 1. Aehnlich verhält es ſich mit der weiteren Behauptung, daß das Buch Judith vor dem Exil geſchrieben worden ſein müſſe, weil die Israeliten in demſelben nie *Ἰουδαῖοι*, ſondern nur *υἱοὶ Ἰσραήλ* oder *Ἑβραῖοι* genannt werden; denn die letztern zwei Benennungen ſind kein ſicheres Kennzeichen vorexiliſchen Urſprungs der Schrift, in der ſie vorkommen, weil die Israeliten auch in nacheriliſchen Schriften häufig *υἱοὶ Ἰσραήλ* (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) genannt werden, z. B. Esra 3, 1. 6, 21. 7, 7. Neh. 1, 6. 2, 10. 7, 73. 8, 14. 17. 9, 1. 10, 40. 13, 2. 2. Chron. 5, 10. 6, 11. 7, 3. 8, 2. 8. 9. 10, 18 ꝛc. Und wenn dagegen geſagt werden wollte, daß hier zum Theil in Bezug auf die früheren Vorgänge und Verhältniſſe auch in ſpäterer Zeit noch der frühere Sprachgebrauch eingehalten werde, ſo ließe ſich ja in Bezug auf das B. Judith das Nämliche ſagen.

Sofort macht ſich Hr. N. an das ſchwierigſte Problem in Betreff des B. Judith und unterſucht, wann das in demſelben berichtete Ereigniß Statt gefunden, wer unter dem Hohenprieſter Joakim, wer unter Nabuchodonoſor von Aſſyrien und wer unter Arpharad von Medien gemeint ſei. Das Ergebniß ſeiner dießfallſigen Unterſuchung lautet: Haec igitur jam a nobis effecta sint, annis sex ante Hierosolyma eversa Holofernem a Juditha occisum esse; Joachimum qui in illius libro est pontificem eum esse, ad quem Baruchi missa epistola est; Nabuchodonosorum qui

Ninivae imperium tenuit non esse alium quemquam, quam qui Chaldaeorum magnus rex Judaeorum regnum delevit; Arphaxadem denique Medorum regem eum esse qui ab Herodoto Phraortes, Aphraates ab aliis vocitatur (p. 46.). Die alten Nachrichten über das aſſyriſche und mediſche Reich zur Zeit, um welche es ſich hier handelt, ſind etwas dürftig und nicht ganz mit einander im Einklange, und es kann daher nicht befremden, wenn Fragen der berührten Art von Verſchiedenen auf verſchiedene Weiſe beantwortet werden. Hrn. N. gebührt jedenfalls das Lob, die Sache ſelbſtſtändig und gründlich unterſucht zu haben, wenn auch das Ergebniß ſeiner Unterſuchung noch das eine und andere Bedenken gegen ſich haben mag. So ſcheint z. B. die Behauptung nicht recht glaublich, daß das B. Baruch vor der Zerſtörung Jeruſalems an die dortigen Juden geſendet worden ſei; die dafür angeführten Stellen aus dem erſten Cap. des Buches kann man nicht als Beweis dafür gelten laſſen, wenn man Jerem. 41, 5. Esr. 2, 68 geleſen hat; und daß, um die Behauptung feſthalten zu können, gleich im zweiten V. des Buches eine Interpolation angenommen werden muß, ſpricht nicht zu ihren Gunſten. Sodann daß Nabuchodonoſor, König der Aſſyrer zu Ninive, der aus den protokanoniſchen Büchern bekannte Zerſtörer Jeruſalems ſei, ſcheint den Umſtand gegen ſich zu haben, daß dieſer ſonſt immer als König der Chaldäer oder Babylonier und Babel als ſeine Reſidenz bezeichnet wird. Wenn ferner das im B. Judith berichtete Ereigniß 6 Jahre vor Jeruſalems Zerſtörung Statt gefunden haben ſoll, ſo iſt nicht einzuſehen, wie geſagt werden könne, die Israeliten ſeien während der noch übrigen Lebenszeit der Judith, die doch 105 Jahre alt wurde, und noch lange

nach ihrem Tode von keinem auswärtigen Feinde beunruhigt worden. Hr. N. weiß ſich auch hier nun wieder dadurch zu helfen, daß er den Schluß des Buches, der die berührten Angaben enthält, für einen unächten Zuſatz erklärt. Die Beſeitigung der hiſtoriſchen und geographiſchen Schwierigkeiten, die man auch gegen den hiſtoriſchen Charakter des Buches geltend gemacht hat, behält Hr. N. dem in Ausſicht geſtellten Commentare über das B. Judith vor.

Als Abfaſſungszeit des Buches hat Hr. N. ſchon bei Beantwortung der Frage nach der Zeit der Begebenheit die vorexiliſche Zeit bezeichnet. Dies beſtimmt er nun näher dahin, daß das Buch in den erſten Jahren nach der Zerſtörung Jeruſalems geſchrieben worden ſei, und macht außer den ſchon vorgebrachten Gründen: Bezeichnung der Monate mit Zahlen und Bezeichnung der Juden mit *υἱοὶ Ἰσραήλ* und *Ἑβραῖοι*, noch Cap. 14, 10. gelten, wonach Achior zur Zeit der Abfaſſung noch am Leben war. Allein die erſten beiden Punkte, wie wir ſchon geſehen, beweiſen nicht, und das *καὶ προσετέθη (Ἀχιὼρ) πρὸς τὸν οἶκον Ἰσραὴλ ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης* beweist nicht, daß Achior zur Zeit der Abfaſſung des Buches noch am Leben geweſen ſei; denn der Verfaſſer konnte ſich dieſer Worte auch bedienen, wenn Achior ſchon geſtorben war, aber noch Nachkommen von ihm unter den Israeliten lebten. — Die Frage nach der Urſprache des Buches wird ziemlich kurz dahin beantwortet, daß es in hebräiſcher Sprache geſchrieben worden ſei; dies iſt auch die herrſchende und aus der Beſchaffenheit des griechiſchen Textes leicht zu beweiſende Anſicht.

In der Erörterung über die kanoniſche Dignität des

B. Judith kommen mitunter gewagte und, wie es scheint, nicht immer mit einander harmonirende Behauptungen vor. Daß z. B. bei den alexandrinischen Juden nie ein Buch für heilig gehalten worden sei, welches bei den Palästinensern nicht eben diese Geltung gehabt, wofür sich Hr. N. auf Movers beruft, wäre wohl eines besonderen Beweises werth gewesen. Die enge Verbindung und der Wechselverkehr zwischen den palästinensischen und alexandrinischen Juden, den Movers dafür anführt (loci quidam historiae canonis veteris testamenti illustrati p. 20.), beweist nicht. Vielmehr wenn die dritte Klasse der hl. Schriften sowohl bei den Palästinensern als bei den Alexandrinern keine festen Grenzen hatte, so ist es kaum denkbar, daß beiderseits durchaus dieselben Bücher als heilige sollten gegolten haben. Und wenn Movers sagt: Alius alios libros prout studio suo, privatae aedificationi et disciplinae, congruere videbatur, collegit, et ita syntagmata quoad argumentum et ambitum valde disparia orta sunt, quod jam discrimine canonis Palaestinensis atque Alexandrini effici licet, so behauptet er ja selbst einen Unterschied zwischen dem palästinensischen und alexandrinischen Kanon. Aehnlich verhält es sich, wenn Hr. N. zugibt, daß die Juden zur Zeit des Fl. Josephus nur 22 heilige Bücher gehabt haben (p. 65.), denn unter diesen, die den Kanon der palästinensischen Juden gebildet haben müssen, können die deuterokanonischen Bücher sich nicht befunden haben, und es ist klar, daß, wenn sie zur Zeit des Josephus bei den Juden als heilige sollen gegolten haben, dieses nur bei den Alexandrinern der Fall gewesen sein kann. Daß aber der Kanon bei den Palästinensern nicht bis zur Zeit Christi hin jene Unsicherheit und Un-

beſtimmtheit gehabt habe, die ihm Hr. N. in Uebereinſtimmung mit Movers zuſchreibt, ſcheint ſich aus der dießfallſigen Hauptſtelle bei Fl. Joſephus, die Movers etwas obenhin behandelt und Nickes bloß berührt, auf unwiderſprechliche Weiſe zu ergeben. Wie könnte Joſephus ſagen, die Juden haben bei den *δικαίως θεῖα πεπιστευμένα* (*βιβλία*) ſeit ſo langer Zeit nichts hinzugefügt, nichts hinweggethan und nichts geändert, ſie halten ihren Inhalt für *θεῦ δόγματα* und ſeien bereit, nöthigen Falls dafür zu ſterben, wenn es nicht einmal ausgemacht war, welche Bücher die *δικαίως θεῖα* ſeien? In Bezug auf das *μεχρὶ τῆς Ἀρταξέρξου-ἀρχῆς* iſt zu bemerken, daß *τῆς ἀρχῆς* (Herrſchaft) gar wohl incluſiv gemeint ſein kann. Auf anderes, wie namentlich die Disceptationen der Rabbinen in der Miſchna über einzelne bibliſche Bücher, die nicht beweiſen, was man aus ihnen folgert, ſondern eher das Gegentheil, können wir hier nicht mehr näher eingehen. Uebrigens hat Hr. N. die Kanonicität des Buches Judith genügend nachgewieſen, der kirchliche Traditionsbeweis, der doch die Hauptſache iſt und unabhängig von den Anſichten der Juden ſich führen läßt, ſetzt das kanoniſche Anſehen des Buches außer allen Zweifel. — Möge Hr. N., was er weiter über das Buch Judith in Ausſicht geſtellt hat, bald zu veröffentlichen Gelegenheit und Anlaß finden.

Welte.

2.

Der Primat des Biſchofs von Rom und die älteſten Patriarchalkirchen. Ein Beitrag zur Geſchichte der Hierarchie, insbeſondere zur Erläuterung des ſechsten Canons des erſten allgemeinen Concils von Nicäa. Von **Friedrich Maaſſen**, J. U. Dr. Bonn, Henry und Cohen 1853. XIV. u. 142 S. Pr. fl. 1.

Die vorliegende intereſſante Schrift iſt ihrem Grundcharakter nach eine Beantwortung der zwei wichtigen Fragen: 1) ob der römiſche Primat ſchon in den erſten Jahrhunderten der chriſtlichen Kirche vorhanden geweſen ſei, und 2) ob der vielbeſprochene ſechſte Canon des erſten allgemeinen Concils von Nicäa i. J. 325 als ein Zeugniß für den Primat betrachtet werden könne? Der H. Verfaſſer, ein tüchtiger Juriſt und ſeit ſeiner Converſion eifriger Anhänger der katholiſchen Kirche, hat bei Behandlung dieſes Gegenſtandes Scharfſinn und Wärme in anerkennenswerthem Grade vereinigt, und wenigſtens nach einer Seite hin die gelehrte Unterſuchung wirklich gefördert. Weitaus das Hauptgewicht legte er nämlich auf die Erklärung des 6ten Canons von Nicäa, und wenn er auch die erſte der beiden Fragen über das Vorhandenſein des Primats in der alten Kirche überhaupt auf S. 64—86 mit Geſchick erörtert, ſo hat er doch der andern wenigſtens $^9/_{10}$ des ganzen Raumes und von den acht Kapiteln nicht weniger als ſieben zugewendet. Im erſten Kapitel handelt er vom Principe der kirchlichen Provinzialeintheilung im Sinne des Concils von Nicäa, im 2ten von der durch den 6ten nicäniſchen Canon beſtätigten Gewalt des alexandriniſchen Biſchofs über Aegypten, Libyen und Pentapolis; und er-

örtert dann in einem Anhange hiezu das politiſch-geographiſche Verhältniß von Aegypten, Libyen und Pentapolis zur Zeit des Concils von Nicäa. Die Gegenſtände der weitern Kapitel ſind:

Kap. 3. Die der Kirche von Antiochien und andern Kirchen ſanktionirten Vorrechte;

Kap. 4. der Primat des Biſchofs von Rom in den erſten Jahrhunderten;

Kap. 5. die Analogie des Biſchofs von Rom im ſechſten Canon von Nicäa;

Kap. 6. die ſuburbicariſchen Kirchen des Rufinus;

Kap. 7. der occidentaliſche Patriarchat;

Kap. 8. der 6te Canon von Nicäa und der päpſtliche Primat.

Der, wie wir hienach ſehen, den Centralpunkt der ganzen Unterſuchung bildende Canon lautet: „das alte Herkommen, das in Aegypten, Libyen und in der Pentapolis ſtattfindet, behalte auch ferner ſeine Gültigkeit, daß nämlich der Biſchof von Alexandrien über alle dieſe (Provinzen) Gewalt habe, da auch für den römiſchen Biſchof ein gleiches Verhältniß beſteht. Ebenſo ſollen auch zu Antiochien und in den andern Eparchien (Provinzen) den Kirchen ihre Vorrechte bewahrt bleiben. Durchaus klar iſt aber, daß wenn Jemand ohne die Zuſtimmung des Metropoliten Biſchof geworden iſt, die große Synode (von Nicäa) ihm nicht Biſchof zu bleiben geſtattet. Wenn aber der gemeinſamen Wahl Aller, die zugleich vernünftig und den Kirchengeſetzen gemäß iſt, zwei oder drei aus beſonderer Streitſucht widerſprechen, ſo ſoll die Stimme der Mehrzahl ſiegen.“

Ueber dieſen Canon exiſtirt bereits eine ſehr zahlreiche

Literatur, welche wir in dem Kirchenrechte von Phillips Bd. II. S. 35 angegeben finden. Deßungeachtet hat Dr. Maaſſen nichts Ueberflüſſiges unternommen, und das richtige Verſtändniß unſeres Canons in der Hauptſache zwar nicht erſt neu gefunden, aber doch ſicherer geſtellt. So unzweifelhaft gewiß es ihm iſt, daß der römiſche Primat göttlicher Einſetzung ſei und von jeher in der chriſtlichen Kirche exiſtirt habe, ſo findet er doch, und zwar völlig mit Recht, im 6ten Canon von Nicäa (zunächſt und direkte) gar keine Erwähnung des Primates. — Die Hauptreſultate ſeiner Entwicklung ſind folgende.

Hatten die Canonen 4 und 5 von Nicäa die Stellung der gewöhnlichen Metropoliten und der Provinzialſynode beſprochen, ſo geht jetzt Canon 6 zu einer weitern, höhern hierarchiſchen Stufe über, die ſich bereits faktiſch ausgebildet hatte, um auch ſie zu beſtätigen. Denn daß er nichts Neues einführen wollte, iſt in den Worten unſeres Canons ſelbſt aufs Klarſte ausgeſprochen. Es ſoll ja „das alte Herkommen" bewahrt werden, wornach der Biſchof von Alexandrien die kirchliche Obergewalt habe über die politiſchen Provinzen Aegypten, im engern Sinne, Libyen und Pentapolis. Es iſt ſonnenklar, daß hier dem Biſchof von Alexandrien eine Ausnahmsſtellung beſtätigt wird. Er ſoll ja nicht blos eine bürgerliche Provinz, wie nach Canon 4 die andern Metropoliten, ſondern mehrere Provinzen unter ſich haben, von welchen drei namentlich aufgeführt, die vierte aber, nämlich Oberägypten oder Thebais, ganz unzweifelhaft in dem ohnehin elaſtiſchen Ausdruck Aegypten mitinbegriffen war. Dieſe 4 bürgerlichen Provinzen, zuſammen die bürgerliche Diöceſe Aegypten bildend, ſtanden zur Zeit des

Nicänums erweislich bereits unter dem Bischof von Alexandrien, und der erste Satz unseres Canons hat demnach den Sinn: „dem Bischof von Alexandrien soll sein altes Vorrecht, wornach die ganze bürgerliche Diöcese Aegypten unter seiner geistlichen Oberleitung steht, bestätigt werden." Es war darum vergebliche Mühe, wenn der französische Protestant Salmasius (Saumaise), der Anglikaner Beveridge und der Gallikaner Launoy nachweisen wollten, die Synode von Nicäa habe dem Bischof von Alexandrien nur die gewöhnlichen Metropolitanrechte bestätigt.

Wenn es aber gewiß ist, daß sie ihm eine Ausnahmsstellung zuerkennt, so fragt sich, worin diese Ausnahme bestanden habe, — und es sind hier zwei Fälle denkbar:

a) es konnten die vier bürgerlichen Provinzen: Aegypten, Libyen, Pentapolis und Thebais in eine Kirchenprovinz vereinigt und der Bischof von Alexandrien der einzige Metropolit dieses ganzen großen Distriktes sein, wie Van-Espen meint [1]), oder

b) es konnte jede der genannten bürgerlichen Provinzen zugleich einen eigenen Metropoliten haben, wobei aber dem Bischof von Alexandrien (der zunächst Metropolit für die Provinz Aegypten im engern Sinne war) die kirchliche Oberhoheit über das Ganze, über die ganze (bürgerliche) Diöcese zustand, so daß ihm die andern Metropoliten (der Pentapolis, Thebais und Libyens) unterstellt waren. Zur Zeit des nicän. Concils hatte man für diese eminente Stellung eines Bischofs als Ober-

1) Commentar. in Canones etc. Colon. 1755, p. 91 sq. in seinen Scholien zum 6ten nicän. Canon. Diesen Irrthum Van-Espens wiederholte neuerdings Wiltsch in seiner kirchlichen Geographie und Statistik, Bd. I. S. 180.

metropoliten noch keinen beſondern Titel; ſpäter aber wurden dafür die Ausdrücke Patriarch und Exarch gebräuchlich.

Dr. Maaſſen hat nun nach dem Vorgange des Baleſius u. A. nachgewieſen, daß in unſerem Canon von der nachmals ſogenannten Patriarchalſtellung des Biſchofs von Alexandrien die Rede ſei, d. h. daß ihm eine kirchliche Oberhoheit nicht nur über mehrere bürgerliche Provinzen, ſondern über mehrere Kirchenprovinzen (mit eigenen Metropoliten) zuerkannt, reſpective beſtätigt worden ſei. Weiterhin unterſucht Dr. Maaſſen, welche Rechte denn in specie der alexandriniſche Biſchof in der genannten Stellung als Obermetropolit gehabt habe, und es ergibt ſich a) daß er nicht nur die unter ihm ſtehenden Metropoliten, ſondern auch deren Suffragane ordinirte, welche nach gewöhnlicher Regel von ihren ſpeziellen Metropoliten hätten geweiht werden ſollen. b) Aber er konnte (als Patriarch) nur denjenigen ordiniren, zu deſſen Wahl der Metropolit der betreffenden Provinz ſeine Zuſtimmung gegeben hatte.

Wie dem Biſchofe von Alexandrien, ſo beſtätigt der ſechſte nicäniſche Canon weiterhin auch dem von Antiochien ähnliche Vorrechte, d. h. wie man ſpäter ſagte: die Patriarchalrechte. Daß das Patriarchalgebiet des Biſchofs von Antiochien mit der bürgerlichen Diöceſe Oriens identiſch geweſen ſei, erhellt aus dem zweiten Canon von Conſtantinopel vom Jahre 381. Dieſe Diöceſe Orient aber umfaßte nach der Notitia dignitatum folgende 15 Provinzen: Paläſtina, Phönicien, Syrien, Cilicia, Cypern, Arabien, Iſaurien, Palaestina salutaris, Paläſtina II., Phoenicia Libani, Euphratensis, Syria salutaris, Osrhoëne und Cilicia II.

Mag es nun dahingestellt bleiben, ob die Diöceſe Orient ſchon zur Zeit des Nicänums dieſe 15 Provinzen zählte, immerhin iſt gewiß, daß dem Biſchof von Antiochien in unſerem Canon eine Oberhoheit über mehrere Provinzen, welche zugleich ihre eigenen Metropoliten hatten, zugeſchrieben, reſpective beſtätigt wurde. Die Rechte des antiocheniſchen Biſchofs als Obermetropoliten aber unterſchieden ſich von denen des alexandriniſchen darin, daß er nur die Metropoliten, nicht auch die gewöhnlichen Biſchöfe zu ordiniren hatte. Letztere wurden von ihrem ſpeciellen Metropoliten, jedoch nur unter Zuſtimmung des Obermetropoliten geweiht (vergl. Innocent. I. Ep. 18 ad Alex. Antioch.).

Zur Unterſtützung ſeiner Verordnung führt unſer Canon an, daß auch der römiſche Biſchof eine ähnliche eminente Stellung, ähnliche Obermetropolitanrechte habe, wie man ſie anmit dem alexandriniſchen (und antiocheniſchen) Biſchofe beſtätige. Offenbar hat die Synode hier nicht den Primat des römiſchen Biſchofs über die ganze Kirche, ſondern nur ſeine Patriarchalgewalt im Auge, denn nur in Beziehung auf dieſe konnte eine Analogie zwiſchen Rom und Alexandrien oder Antiochien aufgeſtellt werden. Aber wie weit erſtreckte ſich der römiſche Patriarchalbezirk? Im Originalterte des ſechſten Canons von Nicäa ſelbſt iſt darüber nicht das Geringſte enthalten, Rufin aber hat in ſeiner lateiniſchen Ueberſetzung deſſelben eine hierauf bezügliche Angabe, welche lautet: *suburbicariarum ecclesiarum* sollicitudinem gerat. Dieſe Worte gaben ſeit dem 17ten Jahrhundert Veranlaſſung zu dem großen Streite über die ecclesiae suburbicariae, namentlich zwiſchen dem berühmten Juriſten Jacob Gothofredus und

ſeinem Freunde Salmaſius einerſeits und dem Jeſuiten Sirmond andererſeits. Die große Präfektur Italien, ungefähr ein Drittheil des ganzen römiſchen Reichs umfaſſend, war in vier Vicariate getheilt, unter welchen das Vicariat Rom das erſte war. Dieſem aber waren zwei Beamte vorgeſetzt, der Praefectus urbi und der Vicarius urbis. Das Gebiet des Erſtern begriff die Stadt Rom und außerdem nur die allernächſte Umgebung bis zum 100ten Meilenſtein. Das Gebiet des Vicarius urbis aber umfaßte 10 Provinzen: Campanien, Tuſcien mit Umbrien, Picenum, Valeria, Samnium, Apulien mit Calabrien, Lucanien mit Brutii, Sicilien, Sardinien, Corſica. — Gothofredus und Salmaſius behaupteten nun: unter regiones suburbicariae ſei nur das kleine Gebiet des Praefectus urbi zu verſtehen, während Sirmond dieſen Ausdruck auf den viel größeren Amtsdiſtrikt des Vicarius urbis bezogen wiſſen wollte. Dr. Maaſſen nun hat nachgewieſen: zunächſt hätten Gothofredus und Salmaſius darin Recht, daß unter den ſuburbicariſchen Regionen der bürgerlichen Verfaſſung nur das kleine Gebiet des Praefectus urbi zu verſtehen ſei. Völlig irrig dagegen ſei es, wenn man weiter behaupten wolle, daß auch die Patriarchalgewalt des römiſchen Biſchofs ſich nur auf dieſen kleinen Diſtrikt ausgedehnt habe. Es ſei faktiſch, daß der römiſche Biſchof das Recht, andere Biſchöfe zu ordiniren, ſogar noch in einem weitern Bezirke als ſelbſt der Diſtrikt des Vicarius urbis war, ausgeübt habe, und Maaſſen weist aus einer Reihe von Gründen nach, daß das ganze Abendland den Patriarchalſprengel Roms gebildet habe. Bei ſolcher Sachlage bleibe dann, fährt er fort, nur die Alternative übrig, entweder den Rufin'ſchen Ausdruck *ecclesiae*

suburbicariae nicht mit *regiones* suburbicariae identiſch zu nehmen oder den Rufin des Irrthums zu beſchuldigen. Für letztere Vermuthung insbeſondere aber ſpreche der Umſtand, daß die Prisca (eine andere uralte lateiniſche Ueberſetzung der kirchlichen Canones) den 6ten nicäniſchen Canon alſo gibt: Antiqui moris est, ut urbis Romae episcopus habeat principatum, *ut suburbicaria loca et omnem provinciam suam* sollicitudine gubernet. Es iſt klar: die Prisca verſteht einerſeits unter suburbicaria loca nur das kleine Gebiet des Praefectus urbi, aber ſie beſchränkt andererſeits die Patriarchalrechte des römiſchen Biſchofs nicht auf dieſen Bezirk und ſetzt deshalb et omnem provinciam suam bei.

Nachdem unſer Canon den drei großen Metropoliten von Rom, Alexandrien und Antiochien ihre Patriarchalrechte beſtätigt hatte, fügt er bei: „Auch in den andern Eparchien ſollen den Kirchen ihre Vorrechte bewahrt bleiben.“ Es fragt ſich, was hier unter den Kirchen in den andern Eparchien zu verſtehen ſei. Salmaſius und Andere meinten, es ſei nur an die gewöhnlichen Kirchenprovinzen und Metropolen zu denken; Valeſius und Dupin dagegen bezogen auch dieſe Worte auf Obermetropolitanſtühle, und Dr. Maaſſen iſt ihrer Anſicht nicht nur beigetreten, ſondern hat ſie noch feſter begründet und erhärtet. Er wies nach, daß hier den drei weitern alten Obermetropolitanſtühlen Epheſus, Cäſarea Cappadociä und Heraclea ähnliche (Patriarchal- oder Exarchal-) Rechte über die großen Diſtrikte oder Diöceſen Asia proconsularis, Pontus und Thracia zuerkannt worden ſeien. Dieſer drei weitern Obermetropolitanſtühle gedenkt auch der zweite Canon der Synode von Konſtantinopel vom Jahre 381,

und ſtellt ſie in gleicher Weiſe, wie es im 6. nicäniſchen Canon geſchieht, mit den andern Patriarchalſtühlen zuſammen.

Unſer Canon ſagt weiter: „Durchaus klar iſt aber, daß wenn Jemand ohne die Zuſtimmung des Metropoliten Biſchof geworden iſt, die große Synode (von Nicäa) ihm nicht Biſchof zu bleiben geſtattet.“ Valeſius verſteht auch hier unter dem Ausdruck Metropolit einen Patriarchen, und deutet die Stelle dahin: „ohne Zuſtimmung des Patriarchen darf nirgends ein Biſchof beſtellt werden“; Dr. Maaſſen dagegen iſt nach dem Vorgange Dupin's hier bei der gewöhnlichen Bedeutung von Metropolit ſtehen geblieben und hat den Sinn dieſes Paſſus richtig alſo beſtimmt: „übrigens ſoll auch in jenen Provinzen, die unter einem Patriarchen ſtehen, das Recht der gewöhnlichen Metropoliten dadurch gewahrt werden, daß Niemand ohne Zuſtimmung des betreffenden Metropoliten Biſchof werden, d. h. ſelbſt vom Patriarchen ohne Zuſtimmung des ſpeziellen Metropoliten nicht ordinirt werden darf.“

Bis hieher ſind wir mit Hrn. Maaſſen vollſtändig einverſtanden; aber wir können auch ein Paar Punkte des Tadels nicht verſchweigen. Dahin gehört erſtens, daß derſelbe dem Schlußſatze unſeres Canons gar keine Aufmerkſamkeit gewidmet, und demſelben eine den bisher gewonnenen Reſultaten gemäße, von ihnen geforderte Exegeſe zu geben verſäumt hat. Wenn wir aber nicht irren, iſt derſelbe jetzt dahin zu verſtehen: „wenn nun Jemand α) durch die Majorität des Clerus und der Comprovinzialbiſchöfe, β) unter Zuſtimmung des Metropoliten und γ) des Patriarchen (ſo verſtehe ich die Worte „durch ge-

meinſame Wahl Aller") zum Biſchof gewählt iſt, ſo ſoll die gegen ſolche Wahl erhobene Oppoſition einer Minorität nicht beachtet werden."

Der zweite Punkt, in welchem wir mit Dr. Maaſſen nicht übereinſtimmen, betrifft das Verhältniß der vierten allgemeinen Synode von Chalcedon zu unſerem 6ten nicäniſchen Canon. Es iſt vollkommen richtig, daß man im Abendlande ſchon zur Zeit des chalcedonenſiſchen Concils in unſerem Canon auch eine Beſtätigung des römiſchen Primats gefunden und daß der römiſche Legat Paſchaſinus in der 16ten Sitzung des beſagten Concils den 6ten nicäniſchen Canon in folgender Faſſung, die ſonach damals zu Rom die autoriſirte war, verleſen hat: Quod ecclesia Romana semper habuit *primatum;* teneat autem et Aegyptus, ut episcopus Alexandriae omnium habeat potestatem etc. Dr. Maaſſen theilt nun hier zunächſt die gewöhnliche Meinung, daß zu Chalcedon dieſer lateiniſchen Verſion ſogleich der griechiſche Originaltext des 6ten nicäniſchen Canons gegenübergeſtellt worden ſei. Es haben jedoch die Balleriní in ihrer Ausgabe der Werke Leo's d. Gr. (T. III. p. XXXVII sq.) ſehr wahrſcheinlich gemacht, daß die chalcedonenſiſchen Akten, wie wir ſie jetzt haben, an der fraglichen Stelle interpolirt ſeien, daß nur ein ſpäterer Abſchreiber den griechiſchen Text des 6ten nicäniſchen Canons eingeſchoben habe, und daß dieſer Canon in jener Sitzung nur einmal, im Texte des Legaten, und nicht auch noch aus einem anderen Codex verleſen worden ſei.

Sofort geht Hr. Maaſſen ſicher darin zu weit, daß er darthun will, die Synode von Chalcedon habe die römiſche Auffaſſung des 6ten nicäniſchen Canons, wornach er auch eine Anerkennung des Primates enthielte, ſogar

ausdrücklich beſtätigt. Es iſt richtig, daß die kaiſerlichen Synodalkommiſſaire (Judices) nach Verleſung dieſer lateiniſchen Verſion des fraglichen Canons, und nachdem der Conſiſtorialſekretär Conſtantin auch noch den 1ten, 2ten und 3ten Canon von Conſtantinopel vom Jahre 381 (d. i. der zweiten allgemeinen Synode) verleſen hatte, erklärten: „aus dem, was verhandelt und von beiden Seiten vorgebracht worden iſt, erkennen wir, daß das Erſtrecht vor Allen und der vorzügliche Ehrenrang dem Erzbiſchofe des alten Roms zu wahren iſt, daß aber auch der Erzbiſchof von Neurom dieſelben Vorrechte der Ehre genießen müſſe“ (*Harduin*, Collect. Concil. T. II. p. 642). Dr. Maaſſen behauptet nun, in dieſen Worten der kaiſerlichen Commiſſarien liege die Anerkennung, daß, wie jetzt zu Chalcedon, ſo früher ſchon zu Nicäa im 6ten Canon in der That dem Papſte der Vorrang vor allen Andern zuerkannt worden ſei. Allein die Sache verhält ſich wohl anders. Die Commiſſaire ſagen: „von beiden Seiten, d. h. in dem, was der päpſtliche Legat vorlas, und in dem, was der Conſiſtorialſekretär Conſtantin verleſen hat, — in Beidem iſt der Vorrang Roms anerkannt. Sie ſagen damit: dieſer Vorrang, den wir ohnedieß nicht im Geringſten beſtreiten (und um den es ſich damals auch gar nicht handelte), iſt ausgedrückt α) in der von Paſchaſinus verleſenen lateiniſchen Verſion des 6ten nicäniſchen Canons, und iſt β) enthalten in den von Conſtantin verleſenen konſtantinopolitaniſchen Canonen; — aber Weiteres ſagen ſie nicht, ſagen namentlich nicht, daß auch der Originaltext des nicäniſchen Canons, der ja wohl gar nicht vorgelegt wurde, in der That irgend eine Beſtätigung oder Anerkennung des Primates enthalte.

Aber wie konnte die Meinung entſtehen, der ſechſte nicäniſche Canon habe auch den Primat Roms beſtätigt? Dr. Maaſſen ſpricht hierüber eine Vermuthung aus, die wir, jedoch nur als Vermuthung, beiſetzen wollen. „Die Väter (von Nicäa) confirmiren die Gerechtſame jener Sitze (von Alexandrien, Antiochien ꝛc. ꝛc.). Warum aber ertheilen ſie ihre Sanktion nicht ſchlechthin, ſondern unter Hinweis auf ein gleiches Verhältniß des Biſchofs von Rom, als die Norm? Eine rührendere Darlegung der tiefen von den Vätern dem ſichtbaren Haupte der Kirche gezollten Ehrfurcht iſt nicht denkbar. Niemand wird annehmen wollen, daß die durch das Concil ertheilte Beſtätigung nicht an und für ſich vollkommen genügt hätte, um die Rechte der höhern Metropoliten zu legaliſiren.... Aber was dem formellen Recht genügte, das genügte nicht den Vätern von Nicäa. Nicht auf ihre eigene Einſicht von der Nützlichkeit der Inſtitution (der Patriarchal-Einrichtung) wollen ſie ihren Beſchluß gründen, nicht zur blos nachträglichen Gutheißung den die Confirmation der Privilegien der höhern Metropolitanſitze verfügenden Canon dem Papſte vorlegen. Nein, „„es beſteht ja für den Biſchof von Rom das gleiche Verhältniß.““ Er hat alſo durch ſein eigenes Beiſpiel ſchon im Voraus thatſächlich dieſe Einrichtung gebilligt. Wenn er ſelbſt einen engeren Kreis von Provinzen ſeiner Regierung insbeſondere vorbehalten hat, hat er denn damit nicht aufs deutlichſte das Bedürfniß anerkannt, daß ſich auch in andern Kreiſen ein ähnliches Verhältniß bilde, und es gutgeheißen, daß ein Theil der Gewalt, welche aus göttlichem Auftrag ihm allein zuſteht (als Oberhirt der ganzen Kirche), auf andere Biſchöfe übergehe?

Der Biſchof von Rom iſt ſelbſt der Urheber der Patriarchalgewalt (d. h. er hat von ſeiner ihm allein zuſtehenden Gewalt über die ganze Kirche einiges an beſondere Patriarchen abgegeben), er hat ſelbſt die Norm gegeben, — das iſt das Motiv, auf welches die Väter von Nicäa ihren Canon gründen. Wird es uns jetzt noch Wunder nehmen, daß die älteſte Zeit in unſerem Canon ein „unüberwindliches und einziges Zeugniß“ für den Primat (wie Papſt Gelaſius ſagte, bei *Harduin*, T. VI. p. 919) gefunden hat.“

Wie bemerkt, wollen wir die Richtigkeit dieſer Deduktion dahingeſtellt ſein laſſen, ſind dagegen ganz damit einverſtanden, wenn Dr. Maaſſen ſeine Schrift mit den Worten der Päpſte Bonifacius I. und Gelaſius I. ſchließt:

„Durch die Canonen und durch kirchliche Anordnung haben die großen Kirchen Alexandrien und Antiochien ihre Würde erhalten, die Kirche von Rom aber iſt durch keinen Synodalbeſchluß über die andern geſtellt, ſondern durch das evangeliſche Wort unſeres Herrn und Heilandes iſt ihr der Primat übertragen.“

Hefele.

3.

Lehrbuch des Kirchenrechts aller chriſtlichen Confeſſionen. Von **Ferdinand Walter**, Geh. Juſtizrathe u. Profeſſor der Rechte zu Bonn ꝛc. ꝛc. Elfte zum Theil umgearbeitete und ſehr verbeſſerte Ausgabe. Bonn, bei Adolph Marcus. 1854. XXIV und 696 S. gr. 8. Preis 5 fl.

Mit Recht nennt Walter die vorliegende elfte Auflage ſeines rühmlichſt bekannten Lehrbuchs eine „zum

Theil umgearbeitete und sehr verbesserte", denn ohne daß die Anlage und der Charakter des Ganzen verändert worden wäre, sind zunächst ungemein viele kleinere Verbesserungen im Texte und in den Noten der einzelnen Paragraphen angebracht worden. Alles, was sich auf dem Gebiete des Kirchenrechtes Neues ereignet hat, namentlich alle einschlägigen neuen kirchlichen und staatlichen Erlasse von Bedeutung, sind benützt und am paßlichen Orte erwähnt worden. Ebenso wurde alle neuere kirchenrechtliche Literatur berücksichtiget und theils zustimmend, theils abweisend angeführt, überhaupt die Literatur bei jedem Abschnitte viel sorgfältiger und reichhaltiger als früher verzeichnet. Außerdem ist einzelnes Irrige oder auch Schiefe, das sich noch in den früheren Auflagen fand, berichtigt, und manches Gute beigefügt, anderes, was schon vorhanden war, noch schärfer ins Licht gestellt worden, z. B. in §. 14 die Unterscheidung der Kirchengewalt statt in die zwei gewöhnlichen seit Thomas von Aquin üblichen Arten in drei Klassen: potestas ordinis, jurisdictionis und magisterii. Aber neben diesen zahllosen kleinen Verbesserungen haben nicht wenige Paragraphen und ganze Partieen eine eigentliche Umarbeitung erfahren, ja viele Paragraphen sind ganz neu bearbeitet, und ziemlich viele ganz neu hinzugefügt worden. Um jedoch die Uebereinstimmung mit der Paragraphenzahl der früheren Ausgaben nicht zu stören und dadurch das Nachschlagen zu erschweren, sind die neuen Paragraphen auf zweckmäßige Weise nur durch Zusatznummern, z. B. §. 17 a, 17 b (als additamentum zum bisherigen §. 17) bezeichnet worden. Nur ein paarmal ist jene Uebereinstimmung mit der früheren Paragraphenzahl verletzt worden.

Die wichtigſten Umgeſtaltungen, Erweiterungen und Neubearbeitungen finden ſich:

1) in den §§. 17, 17 a und 17 b, welche von dem kirchlichen Lehramte, ſeiner Unfehlbarkeit und Nothwendigkeit, von ſeiner Einſetzung durch Chriſtus und ſeinem Verhältniß zur hl. Schrift handeln.

2) Ganz neu iſt §. 21. über die proteſtantiſche Auffaſſung der Hierarchie, welcher zeigt, wie auch bei den Proteſtanten neuerdings ein tieferer hiſtoriſcher Sinn zu richtigeren Reſultaten über die Nothwendigkeit einer Kirche und ihre Stiftung durch Chriſtus geführt hätten.

3) Statt des bisherigen §. 25 treffen wir jetzt drei Paragraphen, welche eine weſentliche Erweiterung in Betreff der Geſchichte und Statiſtik der ſchismatiſch-griechiſchen Kirche in Deutſchland, Polen, Litthauen und im Königreiche Griechenland geben. Dazu kommt noch ein vierter neuer Paragraph 28 a mit einer kurzen aber treffenden Beurtheilung der fraglichen Kirche im Allgemeinen.

4) Während in den früheren Auflagen die Union zwiſchen Lutheranern und Reformirten nur mit wenigen Worten berührt war in §. 30, hat ſie jetzt eine relativ ausführliche Behandlung gefunden in §. 30 a. Beachtenswerth iſt dabei auch die ganz richtige Beurtheilung dieſes Flickwerks; nur wäre vielleicht zur Bekräftigung paſſend geweſen, eine jener kräftigen Aeußerungen Luthers über Zwingli oder Calvin beizufügen. Schon er hat richtig geſehen und derb ausgeſprochen, daß, was im Dogma ſo verſchieden iſt, unmöglich ſich einigen kann.

5) Paſſende Verbeſſerungen finden wir in den §§.

65 ff., welche von den Quellen des Kirchenrechts handeln, und es ſind dabei alle neuern Unterſuchungen fleißig benützt. Ein Irrthum jedoch iſt es, wenn Seite 121 behauptet wird, das ganze achte Buch der apoſtoliſchen Conſtitutionen trage den Namen des gegenwärtig ſo viel beſprochenen Hippolytus, d. h. werde dieſem als Autor zugeſchrieben. Das Richtige iſt: in den apoſtoliſchen Conſtitutionen ſelbſt wird Hippolyt gar nicht genannt; aber einige andere alte Sammlungen enthalten mitunter Stücke, welche auch im achten Buche der apoſtoliſchen Conſtitutionen vorkommen (e. g. lib. 8, 4 über Ordination), und die in jenen andern Sammlungen dem Hippolyt zugeſchrieben werden.

6) Sehr bedeutend verändert iſt §. 93, welcher die Reſultate der Waſſerſchleben'ſchen Forſchung über die Pönitentialbücher in ſehr bündiger Kürze mittheilt. Ebenſo haben die Paragraphen 95 u. ff. über Pſeudoiſidor und ähnliche Sammlungen theils Erweiterungen und Zuſätze, theils Verſchärfungen in der Argumentation und in der Kritik entgegenſtehender Anſichten erfahren. Was der Hr. Verfaſſer dabei gegen zwei Stellen meiner Abhandlung über den gegenwärtigen Stand der Pſeudoiſidor'ſchen Frage in der Quartalſchrift (1847, Heft 3) ſagt, ſcheint mir ziemlich gegründet zu ſein, und ich gebe gerne zu, daß in dem Briefe des P. Nicolaus I. an König Karl den Kahlen (bei *Harduin*, Coll. Conc. T. V. p. 586 und bei Walter §. 165 Note 8), wo ein Schreiben des Papſtes Julius I. erwähnt wird, nicht nothwendig, ja nicht einmal wahrſcheinlich der Pſeudoiſidoriſche Brief Julii I. gemeint ſei, indem derſelbe Papſt Nicolaus I. in einem andern Schreiben an den griechiſchen Kaiſer Michael ebenfalls auf

dieſen Brief Julii (der ſich in des hl. Athanaſius Apologia contra Arianos c. 21 sqq. findet) und auf die dazu gehörige Nachricht bei Theodoret (hist. eccl. II, 4) hinweiſt. — Der zweite Punkt betrifft die Frage nach der Aechtheit oder Unächtheit der Angilram'ſchen Capitel. Walter und Andere halten ſie für unächt, Waſſerſchleben dagegen und Gfrörer haben ihre Aechtheit zu vertheidigen geſucht, und wenn ich in der Quartalſchrift (a. a. O. S. 585 ff. und 611) auf ihre Seite getreten bin, ſo läßt ſich hiegegen mit Grund einwenden, daß jene römiſche Synode, aus welcher das 5te Angilram'ſche Kapitel entnommen iſt (*Harduin*, l. c. T. III. p. 2064), pſeudoiſidoriſch ſei, nämlich ein Theil der pſeudoiſidor'ſchen, dem Papſt Felix I. (Sec. III.) zugeſchriebenen Dekretale. Ob aber daraus ſchon folge, daß der Verfaſſer der Angilram'ſchen Sammlung mit Pſeudoiſidor ſo nahe verwandt, ja ſogar identiſch ſei, möchte doch noch in Frage ſtehen.

7) Neu bearbeitet iſt weiterhin die Lehre von den Cardinälen, von der römiſchen Curie und der Propaganda (§. 131—134 und §. 137 a), und weſentlich verbeſſert der §. 155 über die Patriarchen. Walter hat dabei auch die neue Schrift von Dr. Maaſſen zu Rath gezogen, über welche ich oben referirte. Wenn er aber gegen Maaſſen behauptet, im 6ten nicäniſchen Canon ſei noch nicht von Patriarchalrechten die Rede, ſo iſt dieß nur in ſo ferne richtig, als damals die Benennung „Patriarchen und Patriarchate" noch nicht exiſtirte; aber die Sache, d. i. das kirchenrechtliche Verhältniß war bereits vorhanden, und ſo wurden in der That zu Nicäa die Patriarchalrechte beſtätigt, wenn ſie gleich noch nicht alſo betitelt

wurden. Unentſchieden aber mag es bleiben, ob Walter oder Maaſſen Recht habe in Beſtimmung des Begriffs der provinciae suburbicariae, über welche nach der Ueberſetzung Ruſin's und der Prisca die Obermetropolitangewalt des römiſchen Biſchofs ſich erſtrecken ſollte, ein Punkt, über welchen ich in meiner Recenſion der Maaſſen'ſchen Schrift das Weitere beſprochen habe.

8) Neu geordnet und verbeſſert iſt die Darſtellung der morgenländiſchen Kirchenverfaſſung in §. 161—166, und geeignet, in deutlicher Kürze eine genügende Vorſtellung von den hierarchiſchen Stufen, Aemtern und Einrichtungen der griechiſchen Kirche in der Türkei, in Rußland und im Königreich Griechenland zu geben. Nur hätte dieſes Kapitel in nähere Beziehung mit den Paragraphen 22—28 a gebracht werden ſollen, zumal theilweiſe in beiden der nämliche Inhalt vorliegt.

9) Viel beſtimmter und entſchiedener als in den früheren Auflagen hat Walter in dieſer neuen (§. 203) das Recht der Biſchöfe in Betreff der Seminarien, ihrer freien Leitung, der Aufnahme in ſie u. dgl. vertheidigt; dabei hätte er jedoch zugleich auch auf den viel weiter unten kommenden Abſchnitt über die Lehranſtalten, höheren Schulen, Univerſitäten ꝛc. hinweiſen ſollen.

10) Neu bearbeitet ſind weiter die §§. 247 und 248 über die Entſtehung und Geſchichte des Zehntens, und §. 294 über das Weſen der Ehe, wie denn überhaupt das ganze Eherecht neu durchgeſehen iſt und die einſchlagenden Reſolutionen der Congregatio Concilii Tridentini überall eingetragen wurden.

11) Die Hauptveränderung erfuhr das vierte Kapitel im 1ſten Buche über „das Verhältniß der Kirche zur

Staatsgewalt" §. 43—48. Es ist unverkennbar, daß dieser Abschnitt gegen früher wesentlich gewonnen hat, nicht nur an Klarheit und Vollständigkeit, sondern auch durch consequentere Festhaltung des kirchlichen Princips, d. i. der allgemeinen Grundsätze des Kirchenrechts. Nur bei ein paar Punkten können wir uns nicht ganz einverstanden erklären, namentlich wenn S. 91 §. 46 d gesagt ist, „die Kirche hat sich immer bereit gefunden, der Staatsregierung durch Vertrag einen angemessenen Einfluß auf die Auswahl der Kirchenbeamten zu übertragen, was das allein richtige und rechtmäßige Mittel ist, beide Gesichtspunkte der kirchlichen Freiheit und des staatlichen Interesse mit einander in Einklang zu bringen." — Es ist dies richtig, insofern und insoweit es sich um Besetzung bischöflicher Stühle, der Canonikate und wohl auch andere höhere Aemter handelt; aber ich bezweifle, ob α) irgendwo auch bei Vergebung derjenigen Pfarreien, welche freier bischöflicher Collatur sind (und nur solche kommen hier in Rede), der Staatsregierung ein Einfluß auf die Auswahl der Personen durch Concordate (= Verträge) zugestanden wurde, und glaube β) kaum, daß sich faktisch eine Form der Pfarreibesetzungen finden lasse, in welcher die freie Collatur des Bischofs und der fragliche Einfluß der Staatsregierung nebeneinander ohne wesentliche Beeinträchtigung der erstern verbunden wäre. Ebenso möchte ich nicht zugeben, daß die in einigen Staaten der oberrheinischen Kirchenprovinz fast gleichlautend erlassenen Verordnungen vom März 1853 dem kirchlichen Principe irgend eine anerkennenswerthe Concession gemacht haben, vielmehr scheinen mir diese Verordnungen ganz wesentlich noch auf dem Standpunkte

vom 30. Januar 1830 zu ſtehen, und gerade hierin, daß dieſer falſche, ſchon vom Papſt Pius VIII. verworfene, faktiſch veraltete und überwundene Standpunkt noch jetzt nicht überall und aufrichtig will aufgegeben werden, liegt der Grund von all den Wirren, welche die beſagte Kirchenprovinz gegenwärtig erſchüttern und noch die größten Verlegenheiten denjenigen bereiten werden, welche der Stelle Pſ. 2, 10 nicht eingedenk ſind.

Nicht einverſtanden bin ich weiterhin mit der Deutung des dritten, vierten und fünften ſardicenſiſchen Canons, welche Walter auch in dieſer neuen Auflage noch wiederholt hat. Der Sinn iſt: Canon 3. „Wenn ein durch die Provinzialſynode verurtheilter Biſchof von dieſem erſtinſtanzlichen Urtheil an den Papſt appellirt, ſo entſcheidet dieſer, ob eine neue Unterſuchung nöthig ſei oder nicht; und findet er erſteres, ſo beſtellt er Richter der zweiten Inſtanz aus den Biſchöfen der Nachbarprovinzen.“ Schon dieſen Canon hat Walter nicht accurat, nicht den vollen Sinn deſſelben wieder gegeben, und zwar darum, weil er nur den lateiniſchen Text im Auge hatte, und nicht auch den griechiſchen, und überdieß ihn nach dem Vorgange der Ballerini nicht auf Appellation im eigentlichen Sinne, ſondern nur auf Reviſion und Reviſionsgericht beziehen wollte (vergl. Quartalſchrift 1852. S. 380 f. 395—398). Canon 4 ſagt: „Wenn ein Biſchof in erſter Inſtanz von der Provinzialſynode verurtheilt iſt, und er appellirt an den Papſt, ſo darf unterdeſſen ſein Stuhl nicht an einen Andern vergeben werden.“ Dieſen Canon faßt Walter mit den Ballerini in einem ganz andern Sinne auf, als ob er ſagte: „wenn ein Biſchof mit dem Urtheil der zweiten Inſtanz (aus Biſchöfen der Nachbarpro-

vinzen) ſich nicht befriedige, ſo habe er noch eine dritte Inſtanz, den Papſt.“ Daß dieſe Faſſung nicht richtig ſei, zeigte ich ſchon in der Quartalſchrift v. J. 1852, S. 382—386. Canon 5: „Hat ein Biſchof vom erſtinſtanzlichen Urtheil appellirt, ſo ſoll der Papſt das Gericht zweiter Inſtanz entweder aus Biſchöfen der Nachbarprovinzen beſtellen, oder judices a latere ſchicken, welche in Gemeinſchaft mit den Biſchöfen der Nachbarprovinzen und dieſen präſidirend das Urtheil fällen ſollen.“ Auch dieſen Canon deutet Walter anders und verſteht ihn S. 35 alſo: „Für den Fall, wo ein vom Provinzialconcilium verurtheilter Biſchof mit Umgehung der Reviſion durch eine höhere Synode, gleich direkt an den Papſt appellirt, ſo möge letzterer die Biſchöfe der benachbarten Provinzen mit der Unterſuchung und Entſcheidung beauftragen, entweder ſie allein, oder in Verbindung mit einem dahin geſchickten Bevollmächtigten.“ Fürs erſte iſt hier die Beſtimmung: „mit Umgehung der Reviſion durch eine höhere Synode“ ganz willkürlich in den Canon hineingelegt und ſein Sinn dadurch ganz weſentlich verändert; fürs zweite will allerdings der lateiniſche Text des ſardicenſiſchen Canons dem Papſte nur einen einzigen Bevollmächtigten geſtatten, der griechiſche Text dagegen hat dieſe Beengung nicht. Noch wichtiger iſt, daß Walter in unſerem Canon auch das implicirt finden will, daß der Papſt, wenn er wolle, die Sache auch in Rom ſelbſt entſcheiden könne, was, wenn es an ſich auch noch ſo wahr ſein kann, doch in dem fraglichen Canon von Sardika nicht enthalten iſt, wie ich in der Quartalſchrift a. a. O. S. 394 zeigte.

Außerdem iſt Walter in Beziehung auf das Datum der Synode von Sardika ſchwankend. Auf S. 34 verlegt

er ſie ins Jahr 344, auf S. 122 dagegen ins Jahr 347. Für letzteres Datum habe auch ich mich früher entſcheiden zu müſſen geglaubt, ſeitdem uns aber die neuentdeckten Feſtbriefe des hl. Athanaſius durch Larſow zugänglich gemacht worden ſind, kann es nicht mehr zweifelhaft ſein, daß die Synode von Sardika dem Jahre 343 oder 344 angehört (vergl. Quartalſchrift 1853 S. 162).

In Betreff des Datums der Synode von Antiochien en encaeniis folgt Walter der Ballerini'ſchen Vermuthung, daß ſie ſchon im Jahre 332 ſtattgefunden habe (S. 122); die gewöhnliche Meinung verlegt jedoch dieſelbe ins Jahr 341, oder genauer geſagt, ſchreibt die fraglichen antiocheniſchen Canones der Synode des Jahres 341 zu, und dieß iſt auch das Richtige, wie ich an einem andern Orte zeigen werde.

Das Volumen dieſer neuen Auflage hat, obgleich der Inhalt nicht vermindert, ſondern vermehrt wurde, um 122 Seiten abgenommen, und zwar in Folge eines beträchtlich compreſſeren Druckes, wodurch denn auch der Preis des Buches billiger geſtellt werden konnte. Wir ehren die Gründe, welche den Verfaſſer hiezu beſtimmt haben mögen, müſſen aber doch bekennen, daß wir die bisher an dem Walter'ſchen Lehrbuche gewöhnte treffliche Ausſtattung nur ungerne vermiſſen.

Das Geſagte mag genügen, um die verehrlichen Leſer von der Umgeſtaltung, welche dieſe elſte Auflage erfuhr, in Kenntniß zu ſetzen. Einer beſondern Empfehlung aber enthalten wir uns, weil ſie bei einem Werke, welches ſeit 22 Jahren unmeßbaren Nutzen geſtiftet hat, mehr als überflüſſig wäre. Hefele.

4.

Einleitung in die canoniſchen Bücher des neuen Bundes. Von Dr. **F. X. Reithmayr**, biſchöfl. Speyer. geiſtl. Rath und ordentl. öffentl. Profeſſor der Theologie an der Ludwig-Maximilians-Univerſität. Regensburg. Verlag von G. Joſ. Manz. 1852. XII. 785 S. Pr. fl. 4. 30 kr.

Unter den theologiſchen Disciplinen iſt in unſerer Zeit beſonders der Einleitung in die heiligen Schriften eine ſehr ſchwierige Aufgabe geworden, da die Gegner des Chriſtenthums, als göttlicher Offenbarung, ſich mit aller Macht auf ſie geworfen, um dieſes Fundamental-Zeugniß möglichſt zu zerſtören oder unbrauchbar zu machen. Die moderne Philoſophie, die ſich in andern Gebieten der menſchlichen Geſellſchaft mit ihrer Lebensanſchauung nicht durchſetzen kann und ſich aus Furcht vor ſchwerer Ahndung mehr und mehr zurückzieht, hat nun die Geſtalt der Kritik der hl. Bücher angenommen, um auf dieſem Gebiete in gefahrloſerer Weiſe ihre Principien zur Geltung zu bringen und ihren Reſultaten Anwendung zu verſchaffen.

Nun iſt es allerdings richtig, daß ſich dieſe Kritiſtereien zumeiſt, was wenigſtens ihre Reſultate betrifft, gegenſeitig ſelbſt aufheben und außer Credit bringen. Ganz davon abſehen kann aber die theologiſche Wiſſenſchaft doch nicht; da fürs Erſte die Kritiker wenigſtens in der Negation des Gegebenen einig ſind und daſſelbe in ſeiner Geltung zu erſchüttern ſuchen und für möglichſte Verbreitung ihrer Deſtructionen ſorgen, der daher entgegenzutreten iſt; dann aber auch das Beiſpiel der Väter und Lehrer der Kirche in den erſten Jahrhunderten durchaus zeigt,

daß ſie ihre Gegner keineswegs geradezu ignorirt, ſondern widerlegt haben, welches Nachahmung verdient.

Andererſeits aber muß ſich doch auch die theologiſche Wiſſenſchaft hüten, daß ſie nicht in ein kritiſches Gezänk ausarte, und darüber die Würde und Weihe, die ihr gebührt, einbüße.

Dieſen beiden Rückſichten muß die bibliſche Einleitungswiſſenſchaft Rechnung tragen, wenn ſie ihrer Aufgabe in der Gegenwart genügen will; aber freilich läßt ſich das Maaß von beiden nicht genau beſtimmen, und ein Mehr oder Weniger nach der einen oder andern Seite hin kann immerhin ſtattfinden, ohne daß dieſe Aufgabe verfehlt würde.

Welcher von beiden Rückſichten nun in der obengenannten Einleitung vorzugsweiſe Rechnung getragen iſt, ſpricht der Herr Verfaſſer ſogleich ſelbſt beſtimmt genug aus in der Vorrede: „Was mich dazu führte und theilweiſe ſelbſt bei der Einrichtung des Ganzen leitete, war eine vorwiegend practiſche Idee, — Sinn und Eifer für das Studium der göttlichen Schriften beleben und fördern zu helfen. Dieß der Gedanke und Plan, der mich bei Sammlung und Sichtung des aufzunehmenden Materials beſtimmte, welcher auch Richtung und Haltung bei der Ausführung mir vorſchrieb. Um was es ſich mir bei einer Einleitung in die Bücher des N. T. zunächſt und zumeiſt zu handeln ſchien, lief dahin aus, einmal die ächt geſchichtliche, in der Kirche ſtets dageweſene Vorſtellung von denſelben möglichſt zu gewinnen und darzulegen; dann auch, ſo weit es hier geſchehen kann, nach den einheimiſchen Quellen zur richtigen Auffaſſung und Interpretation hinan- und einzuführen .... Hienach kennt der Leſer auch

den Standpunkt, von dem aus dieſe Einleitung geſchrieben iſt. Sie hält ſich an das Maaß und die Richtſchnur der Tradition, ſo weit dieſe urkundlich auf die neuteſtamentlichen Bücher ſich ausdehnt, nicht allein in dogmatiſchen, ſondern auch in hiſtoriſchen Dingen." In Bezug auf die Kritik wird bemerkt: „Allerdings hat die neuere Zeit gerade auf dieſem Felde den Heuſchreckenfraß der deſtructiven Kritik bis zur Widerlichkeit und zum Unſinne mit anſehen müſſen, und iſt darum nicht bloß reicher Stoff zur Polemik, ſondern, wie es ſcheint, ſelbſt die Aufforderung gegeben, ſich gegen die zerſtörenden Angriffe auf das Gut der Kirche zu erheben; ja ich gebe gerne zu, daß es geſchehen ſolle und müſſe. Gleichwohl konnte ich mich nicht entſchließen, auf eine fortlaufende Beleuchtung und Bekämpfung gegneriſcher Aufſtellungen, auf die man hier bei jedem Schritte ſtößt, mich einzulaſſen. Einmal wären dadurch die Grenzen des Buches über Gebühr erweitert worden, — mit kurzer Abfertigung wird aber weder den Leſern, noch der Würde der Sache genügt; dann ſchien es mir nicht eine Servitut der Wiſſenſchaft zu ſein, für Alles, was die Kritik ausſinnt, ſtets offene Regeſten zu führen und längſt Widerlegtes wieder zu widerlegen; und endlich glaubte ich den zugemeſſenen Raum weit dankbarer der Entfaltung der überlieferten Wahrheit, als der meiſt unfruchtbaren Beſtreitung grundloſer Hypotheſen widmen zu ſollen."

Dieſer ausgeſprochene, zunächſt practiſche Zweck, und das Beſtreben, eine eigentlich poſitive, theologiſche Wiſſenſchaft zu gewinnen, beſtimmt nun auch die ganze Haltung, Anlage und Eintheilung des Werkes.

In den allgemeinen Vorbemerkungen wird Begriff

und Umfang der Einleitungswiſſenſchaft beſtimmt (I), die Anlage, Eintheilung und Methode angezeigt (II) und über Quellen, Geſchichte und Literatur das Nöthige bemerkt (III).

Das Werk ſelbſt zerfällt in zwei Theile, in einen allgemeinen und beſondern, ſo daß, abweichend von ſonſt häufig üblichem Verfahren, zuerſt die allgemeine Einleitung gegeben wird, dann erſt die beſondere. Es ſoll uns zuerſt der Canon der hl. Bücher in ſeiner Ganzheit vorgeführt werden, wir ſollen ihn gleichſam vor unſern Augen entſtehen ſehen und ſeine innige Wechſelbeziehung und lebendige Verbindung mit der Kirche wahrnehmen, damit wir von Anfang an gleich der Verſuchung entgehen, dieſe Bücher wie andere literariſche Werke oder Produkte einzelner Menſchen zu betrachten und dadurch den Standpunkt zu verlieren, auf dem allein ſie richtig gewürdigt werden können. Darum wird nicht mit den einzelnen Büchern begonnen, und darum werden wir nicht ſogleich in ſie oder in eines derſelben eingeführt, ſondern in die Kirche ſelbſt werden wir zuerſt geführt, welche die Eigenthümerin, Bewahrerin und Zeugin für Urſprung und Bedeutung dieſer Schriften iſt. In das Innere der geſchichtlichen Entwicklung des Chriſtenthums werden wir hineinverſetzt, um da Entſtehen, Bedeutung, Gebrauch und Bewahrung der hl. Bücher, die Anerkennung der ächten und die Ausſcheidung der unächten wahrzunehmen. Dadurch ſollen wir bewahrt bleiben vor dem Beginnen, die hl. Schrift wie ein herrenloſes Gut zu betrachten, mit dem Jeder nach Willkür und eigenem Gutdünken ſchalten kann, indem wir ſie nicht als ſtummes, todtes Buch erblicken, ſondern als lebendig, ſelbſtredend und Antwort gebend in der

Kirche und durch ſie. Denn wo einmal die lebendige Zeugin und Eigenthümerin der Schrift, die Kirche, nicht mehr beachtet und anerkannt wird, da wird freilich das unvermeidlich eintreten, was jetzt außerhalb der katholiſchen Kirche wirklich geſchieht; daß nämlich die Schrift wie ein Cadaver angeſehen wird, an dem man vor den Augen der ſtaunenden Zuhörer die kritiſche Secirkunſt beweiſt und in ihnen das Verlangen erregt, ſelbſt bald ein Meiſterſtück in derſelben zu machen und alles bisher in dieſer Art Dageweſene zu überbieten, ſtatt daß ſie mit Hingebung und Ehrfurcht vor dem heiligen Buche erfüllt werden ſollten.

Der angedeuteten Abſicht des Hrn. Verf. gemäß hat daher der erſte Abſchnitt des erſten Theiles die Geſchichte des Canons zum Inhalt. Es werden, nachdem über Namen und Eintheilung der canoniſchen Bücher das Nöthige bemerkt iſt, die geſchichtlichen Anläſſe zum Erſcheinen der N. Teſtamentl. Schriften dargeſtellt; hierauf Verbreitung, Sammlung und kirchlicher Gebrauch derſelben in Betracht gezogen. Dieß Letztere führt von ſelbſt darauf, die apokryphiſche Literatur in Unterſuchung zu ziehen und über Bedeutung und Geltung derſelben und ihr Verhältniß zu den ächten Schriften ſich zu verbreiten. Da nun von Anfang an dieſe zweifache Art der Literatur in der Kirche in Umlauf und unterſchieden war, ſo entſteht die Frage, nach welchen Criterien denn von Anfang an die ächt apoſtoliſchen Schriften von den unächten mit Sicherheit ausgeſchieden wurden. Dieſe Frage wird demnach beantwortet §. 6. Der nächſte Paragraph (7) beſpricht das Reſultat dieſer ſichtenden Thätigkeit der Kirche, nämlich den kirchlichen Canon oder die kirchliche Schrift-

leſeregel. Hierauf werden wir bekannt gemacht mit dem Urcanon der verſchiedenen apoſtoliſchen Haupt- und Stammkirchen, und wird uns die Strenge gezeigt und die Sorgfalt, mit welcher dieſe Kirchen, die Römiſche, Antiocheniſche und Alexandriniſche, über die ihnen anvertrauten Schriften wachten und Alles ausſchloſſen, wofür ſie keine ſtetige Bezeugung fanden in ihrem Kreiſe. Damit iſt denn auch ſogleich der richtige Geſichtspunkt gewonnen, unter dem die bezweifelten Schriften des N. T. (*Ἀντιλεγόμενα*) zu betrachten ſind (§. 9). Weit entfernt nämlich, daß durch Verſagung der Anerkennung mancher Schriften unſeres Canons in einzelnen Kirchen die Auctorität des ſpäteren Geſammtcanons erſchüttert werden könnte, dient dieſer Umſtand gerade dazu, das Gegentheil zu bewirken und uns zu zeigen, mit welcher Sorgfalt und Aengſtlichkeit jede apoſtol. Kirche über ihr Gut wachte, und nicht ſo leichthin und alſogleich jede Schrift als apoſtoliſche anerkannte, die ihr als ſolche genannt und empfohlen wurde. Dieſer Proceß alſo, den einige Bücher zu beſtehen hatten, ehe ſie allgemeine Anerkennung fanden, dient vielmehr dazu, die Zuverläſſigkeit der kirchlichen Bezeugung zu gewährleiſten und zu bekräftigen und uns mit Vertrauen gegen das Reſultat deſſelben, den katholiſchen Schriftcanon, zu erfüllen, welcher §. 10 nähere Darſtellung findet. In §. 11 finden jene Bücher Beachtung, die zwar nicht in den Canon Aufnahme fanden, doch aber als kirchliche Lehrbücher geſtattet und gebraucht waren. Der letzte Paragraph dieſes erſten Abſchnittes endlich iſt der Betrachtung der Schickſale der neuteſtamentlichen Bundesſchriften unter den Häretikern gewidmet.

So wird im erſten Abſchnitt das untrennbare Ver-

wobenſein der hl. Schriften mit der Kirche in ihrer geſchichtlichen Entwicklung und die Thätigkeit und Sorgfalt dieſer für jene gezeigt, und damit iſt ein Geſammtzeugniß für dieſelbe gewonnen, das in ſeiner in ſich geſchloſſenen Continuität und Zuſammengehörigkeit unzugänglich iſt für die Kriteleien am Einzelnen, die ſich zumeiſt auf die Angaben Solcher gründen, die außerhalb der Kirche ſtanden und daher für das kirchliche Bewußtſein kein glaubwürdiges Zeugniß ablegen können.

Im zweiten Abſchnitt wird die Auctorität des Canons und der canoniſchen Schriften bewieſen und erörtert, was damit in unmittelbarer Beziehung ſteht. Während alſo im erſten Abſchnitt gezeigt wurde, was die Kirche für den Canon war und that, ſoll im zweiten gelehrt werden, was der Canon für die Kirche und die Gläubigen war und galt; es ſoll die dogmatiſche Geltung deſſelben in Betracht gezogen werden. Demnach wird gezeigt, welche Stellung die kanoniſchen Schriften des N. T. in der Kirche einnehmen (§. 14 und 15) und welche Grundſätze in ihr gelten hinſichtlich derſelben (§. 16). Darauf gründet ſich dann — in Verbindung mit der geſchichtlichen Entwicklung des erſten Abſchnittes — der Beweis für die Apoſtolicität (§. 17), für die Aechtheit oder Authenticität (§. 18—19) und für die Integrität (§. 20). In den drei folgenden Paragraphen (21—23) wird der amtliche Charakter, die Göttlichkeit und Inſpiration der Schrift einer näheren Erörterung unterzogen und (§. 24) endlich die Autorität des Canons in Hinſicht auf Tradition und Literatur der Kirche hervorgehoben.

Es iſt zwar in dieſem zweiten Abſchnitte öfters in den erſten zurückgegriffen, und Einzelnes mußte ſich daher

wohl hie und da wiederholen; indeß iſt dies der Natur der Sache gemäß, und da die Beziehung doch wieder eine neue iſt, ſo findet es ſeine hinreichende Rechtfertigung.

Mit beſonderer Ausführlichkeit iſt die Geſchichte des Textes der N. T. Bücher behandelt, die den dritten Abſchnitt des erſten Theiles bildet. Mit Recht, da ſchon im Allgemeinen immerhin die Geſchichte des wichtigſten Buches der Welt auf nähere Beachtung Anſpruch hat, dann aber insbeſondere durch dieſe Geſchichte recht einleuchtend wird, wie unermeßlich wichtig, wie unumgänglich nothwendig eine feſte, beſtimmte Continuität der Tradition war, um aus all dieſen Zufälligkeiten und Gefahren die hl. Bücher zu retten und ihnen ihren Anſpruch auf Anerkennung zu ſichern; und es wird noch beſonders hier recht ſichtbar, wie illuſoriſch das Beginnen iſt, ſich ganz allein auf die Schrift als Autorität des Glaubens berufen zu wollen.

Der zweite Theil oder die ſpecielle Einleitung beſpricht nun die einzelnen Bücher des N. T., das erörternd, was zum Verſtändniß und zur Beurtheilung jedes derſelben nothwendig erſcheint. Er zerfällt in zwei Abſchnitte, wovon der erſte die hiſtoriſchen Bücher, der zweite die didaktiſchen beſpricht. Jedem derſelben iſt wieder eine kurze Einleitung vorausgeſchickt, in welcher die betreffenden Schriften im Allgemeinen nach Inhalt, Urſprung und Sprache charakteriſirt werden.

Auf Einzelnes näher einzugehen, müſſen wir uns hier zwar verſagen, Einiges indeß wollen wir doch kurz angeben.

In Betreff des Matthäus-Evangeliums hält der Hr. Verf. an der vom früheſten chriſtlichen Alterthum an

traditionellen Ansicht fest, daß es ursprünglich vom Apostel hebräisch, d. h. syrisch-chaldäisch, geschrieben worden, Neueren, namentlich Hug gegenüber, die das in Abrede stellen. Der Haupteinwendung dagegen, daß nie in der Kirche dieses Evangelium in der hebräischen Sprache in Gebrauch war, sondern vom frühesten an nur in griechischer unter dem Namen des Matthäus, wird dadurch begegnet, daß das sogenannte Hebräer-Evangelium als dieses ursprüngliche hebräische Matthäus-Evangelium angenommen wird. Dasselbe war bei den juden-christlichen Partheien allein in Geltung, hatte in der Kirche selbst in der frühesten Zeit große Anerkennung gefunden und stimmt im Ganzen mit dem jetzigen Matthäus-Evangelium überein, indem es nur in einzelnen Erweiterungen abweicht, die als Zusätze der immer mehr sich in ihrer Absonderung von der allgemeinen Kirche zu jüdischer Einseitigkeit ausbildenden palästinensischen Judenchristen sich darstellen. Wir können hier die Gründe für und wider nicht ausführlich prüfen; doch scheint uns die gegebene Lösung der Schwierigkeiten befriedigend, wenn wir bedenken, daß bei der Absonderung dieser Gemeinden aus dem lebendigen Verbande der allgemeinen Kirche auch ihr Eigenthum, das hebräische Matthäus-Evangelium, des schützenden Genius entbehrte und daher willkürlicher Erweiterung und Modificirung preisgegeben war; wie es denn auch wirklich in verschiedenen Gestalten und selbst unter verschiedenen Namen bei den Sekten erscheint.

In gleicher Weise gibt der Verf. über den kritischen Schluß des Evangeliums des Markus, Cap. 16, 9—20, der in sehr vielen Handschriften fehlt, eine sehr annehmbare Lösung der Schwierigkeiten; eine Lösung, die wenigstens

vor den bisher üblichen weitaus den Vorzug verdient. Den Wegfall dieſer Verſe in vielen Handſchriften leitet der Verf. von der Verſchiedenheit der Praxis in der kirchlichen Anagnoſe in den verſchiedenen Kirchen her. „Nach ziemlich ſichern Andeutungen hängt die Erſcheinung mit der Oſterfeier zuſammen. Die Quadrageſimalfaſte, welche beſonders in den letzten Tagen ſehr verſchärft beobachtet wurde, endigte mit der Vigilie des Oſterfeſtes oder der Oſternacht mit dem Momente der Auferſtehungsfeierlichkeit, die von dem Volke in der Kirche zuſammen abgewartet wurde. Die Praxis war nun verſchieden. Die römiſche Kirche wartete damit bis früh zum letzten Hahnenruf; die Alexandriner dagegen ſchloſſen die Faſte mit der heiligen Liturgie unmittelbar nach Mitternacht. Den Maaßſtab dafür bot Matth. 28, 1: *ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων κτλ.*, wogegen Marc. 16, 9 *ἀναστὰς δὲ πρωΐ πρώτῃ σαββάτων κτλ.* mehr für die römiſche, wider die alexandriniſche Einrichtung zu ſprechen ſchien. Die Stellen wurden darum ſehr früh Gegenſtand der exegetiſchen Controverſe; und es iſt leicht begreiflich, daß die, welche ihre Praxis mit der Zeitangabe bei Marcus nicht vereinbar ſahen, den Abſchnitt zuerſt in der Anagnoſe und, war er in der Feſtleſung beſeitigt, auch in den Kirchenabſchriften wegließen. Ward er aber in dieſen nicht angetroffen, ſo erhoben ſich natürlich Bedenken gegen ſeine Autorität und man gönnte ihm auch in andern, wenigſtens nach archivaliſchen Vorlagen copirten Abſchriften den gebührenden Platz nicht mehr. Ein Seitenſtück dazu bildet Röm. Cap. 16, welches gerne in der Leſung überſchlagen und darum auch in Abſchriften zuweilen beiſeite gelaſſen wurde. Was aus inneren Gründen gegen die

Aechtheit von 16, 9—20 vorgebracht wurde, ist unerheblich." Diese Annahme hat, wie gesagt, viel Wahrscheinlichkeit für sich. Die Verschiedenheit der fraglichen kirchlichen Praxis selbst hat sich wohl gerade im Anschlusse an jenes ὀψὲ und πρωΐ gebildet, und natürlich folgte die römische Kirche dem Evangelium, das ihr vorzüglich nahe stand und eigenthümlich war, während die alexandrinische Kirche dem Matthäus-Evangelium den Vorzug gab in der Praxis, da ihr dieses offenbar zuerst zugekommen war. Daß man in Rom nicht hinwiederum den betreffenden Abschnitt des Matthäus wegließ, beweist nichts gegen diese Annahme, da das Verfahren in der einen Kirche nicht gerade so sein mußte, wie in der andern. Auch werden in der That Cod. B, in dem dieser Rest fehlt, und Cod. L, in dem ein anderer abgekürzter Schluß sich findet, allgemein für Aegyptischen Ursprungs gehalten, so daß also auch hiedurch die fragliche Erklärung einige Unterstützung erhält.

Weniger einverstanden ist Ref. mit der Annahme, daß der Theophilus, an den der Verf. unseres dritten canonischen Evangeliums Eingangs die Rede richtet, nur eine fingirte, nicht eine wirkliche historische Person sei, daß vielmehr das Evangelium für einen größeren Kreis von christlichen Gemeinden von Anfang an bestimmt gewesen sei. Die angeführten Gründe hiefür überzeugen mich nicht, denn sie sind durchaus zu allgemeiner und unbestimmter Art. Allerdings findet sich in den beiden Schriften des Lukas keine bestimmte, ausgesprochene Beziehung weiter auf diesen Theophilus, keine bestimmte, ausdrückliche Berücksichtigung seiner Persönlichkeit bei der Darstellung der Ereignisse und Lehren, so daß man sehen könnte, das

Evangelium sei für ihn nur geschrieben und seinen Bedürfnissen und Zuständen besonders angepaßt. Allein das Alles ist noch kein genügender Grund, den Theophilus für eine blos fingirte Person zu halten; denn die Allgemeinheit der Haltung der Evangelischen Darstellung und die Bestimmung für die christlichen Gemeinden kann ja ganz gut zusammen bestehen mit der Dedicirung an einen Einzelnen, und kann daher kein genügendes Gegengewicht bilden gegen diese so bestimmte Ansprache am Anfange. Hinwiederum aber würde selbst dann, wenn sich im Verlaufe der Erzählung eine bestimmte Beziehung auf die zuerst angeredete Person kund gäbe, doch diese allenfalls noch eine fingirte sein können, wenn wir sonstige Andeutungen oder Beweise dafür hätten. Ja, es dürfte gerade dann, wenn der Verfasser des Evangeliums durch diese Fingirung sich bei den Lesern hätte einführen und sein Unternehmen rechtfertigen wollen, gerade dann dürfte es in seinem Interesse gelegen haben, auch im Verlaufe noch diese Fingirung aufrecht zu erhalten.

Eine andere kritische Frage dagegen scheint uns durch dieses Einleitungs-Werk nunmehr ihre vollkommene Lösung und Erledigung gefunden zu haben; die nämlich nach dem unmittelbaren Verfasser des Hebräer-Briefes. Daß der Apostel Paulus mittelbar der Verfasser sei, wird festgehalten; während aber die gleichzeitig erschienene Einleitung ins N. T. von A. Maier den Barnabas nennt als unmittelbaren Verfasser, wird hier Clemens von Rom als solcher bezeichnet, und diese Annahme, wie uns scheint, mit so überzeugenden Gründen erhärtet, daß die Sache wohl als erledigt betrachtet werden kann.

Für den Barnabas kann angeführt werden, daß er einmal *υἱὸς παρακλήσεως* (Apg. 4, 36) genannt wird, und daß dieser Brief zumeist als *παράκλησις* erscheint. Allein das ist ein sehr schwacher, unbedeutender Grund für Barnabas und keiner gegen Clemens, da dieser wohl auch solcher *παράκλησις* fähig war. Für Barnabas spricht ferner die Angabe des Tertullian, daß in seiner Nähe ein Brief ad Hebraeos gelesen wurde unter dem Namen des Barnabas. Dagegen spricht für Clemens die Angabe des Origenes, Eusebius und späterer. Für Clemens zeuget ferner der Umstand, daß Sprache und Gedanken in voller Aehnlichkeit sind mit denen seiner andern Briefe; ferner zeuget für ihn die muthmaßliche Zeit und der Ort der Entstehung; nämlich ungefähr das Jahr 62 und Italien. Clemens und Paulus befanden sich in der That um diese Zeit in Rom; während des Barnabas Aufenthalt zu jener Zeit nicht sicher bestimmt ist. Endlich spricht für Clemens besonders auch der Umstand, der auf den ersten Blick dagegen zu sein scheinen könnte, nämlich daß der Brief gerade in Rom so lange Zeit keine Anerkennung fand. Ward er von Clemens und von Rom aus geschrieben, so ist es immerhin erklärlich, daß er nicht sogleich wieder als canonische Schrift zurückgesandt und zur kirchlichen Lesung da sogleich empfohlen wurde, wo Clemens Haupt der Kirche war. Dagegen erweist sich durch diesen Umstand A. Maier's Annahme als völlig unhaltbar, daß nämlich Clemens von Rom bei seinen Briefen dieses Schreiben als Werk des Paulus oder Barnabas benützt und Stellen daraus angeführt habe. Wenn Clemens, das Haupt der römischen Kirche und so hochgeehrt, auch anderwärts diesen Brief als mittelbares Werk

des Apostels Paulus gekannt und benützt hat, wie sollte er die Lesung desselben nicht in seiner Kirche eingeführt, und wie sollte sich nicht hiedurch seine alsbaldige Reception in dieser Kirche gebildet haben? Doch man möge das Genauere in dem Werke selber nachlesen, um die volle Ueberzeugung zu gewinnen, daß alle Anzeichen für die Annahme des Hrn. Verf. sprechen.

Wir fügen dem Gesagten nur noch die allgemeine Bemerkung hinzu, daß die Sprache durchaus klar und einfach ist, daß aus der Darstellung allenthalben christliche Ueberzeugungsfülle, Liebe zur Sache und Wärme für sie wohlthuend uns anspricht, und daß dadurch nicht blos reiche Belehrung daraus geschöpft werden kann, sondern auch das Gemüth angeregt wird. Und wir sind überzeugt, daß der Hr. Verf. nicht blos Führer sein wird bei Lesung der hl. Schriften für die, welche dieselben verstehen wollen, sondern daß er auch, seinem Wunsche gemäß, zum Entschlusse anregen wird, sich mit den hl. Büchern vertraut zu machen, sich ihrem Studium zu widmen. Und da das Werk sich auf der Höhe der Wissenschaft hält, ohne in die verwirrenden kritischen Zänkereien zu weit hineinzuführen, so können wir dasselbe insbesondere den Herren Seelsorgern empfehlen.

Dr. Frohschammer,
Privatdocent in München.

5.

Enchiridion symbolorum et definitionum, quae de rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt. In auditorum usum edidit **Henricus Denzinger**, philos. et theolog. Doctor et in Universitate Wirceburgensi dogmatices professor ordinarius. Editio altera aucta et emendata, et ab Ordinario approbata. Wirceburgi, sumptibus Stahelianis. 1854. X. S. 504. 8. Pr. fl. 1. 48 kr.

Je mehr man ſich eine Zeit lang mit der Hoffnung geſchmeichelt hat, der kirchlichen Autorität, ſowie gründlicher poſitiver Studien ſich entrathen und durch ſelbſt erzeugte Ideen an der Hand irgend eines ephemeren philoſophiſchen oder unphiloſophiſchen Syſtemes das höhere chriſtliche Wiſſen gewinnen zu können, und je bedenklicher die Früchte ſind, welche dieſer trotz ſeines unverkennbaren Zuſammenhanges mit der rationaliſtiſchen Zeitrichtung auch jetzt noch von Manchen mit Vorliebe gehegte Wahn ſchon getragen hat: um ſo feſter und allgemeiner beginnt ſich auf der andern Seite die Ueberzeugung wieder zu begründen, daß allein auf dem Fundamente der kirchlichen Lehrautorität eine auch die geſteigerten Anforderungen der Gegenwart befriedigende theologiſche Wiſſenſchaft ſich aufbauen laſſe, und hat man die faſt verſchütteten Quellen der katholiſchen Wahrheit wieder aufzugraben und das wiſſenſchaftliche Verſtändniß dieſer Wahrheit zunächſt an der Hand der Väter und großen Lehrer der Kirche ſich zu vermitteln wieder angefangen. Die eben berührten Zeiterſcheinungen hat wohl auch der rühmlich bekannte Verfaſſer des angezeigten Buches im Auge gehabt, wenn er demſelben die

beherzigenswerthen Worte voranſchickt: Inter multa, quae temporum iniqua conditio scholis catholicis intulit mala, id potissimum studiis theologicis nocet, quod a multis positiva, ut dicunt, credendi agendique documenta, publica Ecclesiae auctoritate sancita, vel ignorentur vel negligantur, nimiumque proprio ingenio indulgeatur. Quo fit, ut sanctissimae fidissimaeque doctrinae ecclesiasticae loco, ridicula et absurda hominum, qui semper discunt, nunquam vero ad scientiam veritatis perveniunt, commenta venditentur. Nos autem .. id pro certo habeamus, Ecclesiae praescripta firmissimum illud esse firmamentum, cui omnis de divinis rebus speculatio nostra superstruenda, regiam illam viam, in qua nobis jugiter proficiendum, a qua tamen nunquam, neque ad dexteram neque ad sinistram recedendum est; nisi velimus a christiana fide ad paganam opinandi licentiam deficere et damnatum illud a Sancta Sede principium statuere: „rationem principem normam ac unicum medium esse, quo homo assequi possit supernaturalium veritatum cognitionem.“ Dieſe Erwägung, fährt der Verfaſſer fort, habe ihn beſtimmt, die Symbole und die Definitionen der Concilien und der Päpſte in ein kurzes Compendium zu bringen, damit der angehende Theologe die von den Vätern geſteckten Grenzen leichter wahrnehme und in der Erkenntniß der Wahrheit um ſo mehr fortſchreite, mit je größerer Pietät er die Lehre der Kirche ſich anzueignen bemüht iſt. (Prooem. p. V. sq.) Im Weiteren erklärt ſich der Verfaſſer kurz über das Anſehen des apoſtoliſchen Stuhles in Glaubensſachen und gibt einige Winke hinſichtlich des Sinnes und der Bedeutung der kirchlichen Lehrcenſuren ſowie der Ungleichheit der dogmatiſchen Autorität der Conciliarausſprüche. Rück-

sichtlich des letzteren Punktes wäre übrigens eine weitere Ausführung, etwa wie sie von P. Ph. N. Chrismann in der Regula fidei catholicae etc. §. 104 gegeben wird, für den angehenden Theologen wohl nicht überflüssig gewesen.

Das Werk des Hrn. Dr. Denzinger zerfällt in zwei ungleiche Theile. Der erste Theil (S. 1—452) beginnt mit dem s. g. apostolischen Symbolum, von dem 12 in den bedeutendsten ältern Kirchen gebräuchliche Formulare gegeben werden, während die 1. Auflage deren nur 6 enthielt. Zugleich gibt hier der Verfasser die Quellen an, aus denen er geschöpft hat, nebst den Textesvarianten — ein Verfahren, hinsichtlich dessen wir unser Bedauern nicht zurückhalten können, daß es nicht auch bei allen folgenden Aktenstücken ist eingehalten worden; der wissenschaftliche Werth des Buches hätte dadurch nur gewinnen können. An das apostolische Symbolum schließen sich in chronologischer Aufeinanderfolge die Glaubensbekenntnisse und Lehrentscheidungen sämmtlicher öcumenischer Concilien nicht blos, sondern auch vieler der bedeutendsten Particularsynoden, sowie eine große Anzahl das Dogma und die Sitten berührender Decrete, Entscheidungen und Censuren des apostolischen Stuhles von dem Decrete des Papstes Stephan I. bezüglich der Ketzertaufe bis zu der am 27. September 1852 gehaltenen Allocution Papst Pius IX., die Civilehe betreffend — im Ganzen 128 Documente. Daß diese Sammlung nicht auf absolute Vollständigkeit Anspruch macht, bedarf kaum der Erinnerung; indeß kann dem Verfasser das rühmende Zeugniß nicht versagt werden, daß er seinem Versprechen, einen möglichst vollständigen Conspectus der kirchlichen Lehre mit besonderer Rücksicht auf die Bedürfnisse der Gegenwart zu geben, in sehr befriedi-

gender Weiſe nachgekommen iſt. Wenn derſelbe zu dieſem Zwecke auch die Entſcheidungen einiger Synoden von „nicht definitiver Autorität", unter anderem die Capitula concilii I apud Carisiacum (Quiercy) contra Gottescalcum habiti a. 849, und die Canones Concilii Valentini (Valence) a. 855 de praedestinatione adversus Joannem Scotum, ſeiner Sammlung einverleibt hat, ſo wird dies im Allgemeinen keineswegs zu mißbilligen ſein, obwohl zu wünſchen wäre, daß dieß für den der Conciliengeſchichte minder kundigen Leſer, um etwaigen Mißgriffen vorzubeugen, je und je wäre angemerkt, oder auch diejenigen Particularſynoden, deren Beſchlüſſe durch die Beiſtimmung der allgemeinen Kirche öcumeniſches Anſehen erlangt haben, wie z. B. die 4. Synode von Carthago a. 398 und die 2. von Orange a. 529, als ſolche wären namhaft gemacht worden. Aufgefallen iſt es dem Referenten, daß die von der älteſten Kirche ſo hoch in Ehren gehaltene ſ. g. Glaubensregel (regula fidei, κανὼν τῆς ἀληθείας), deren verſchiedene Formeln Irenäus, Tertullian u. A. uns aufbewahrt haben, in dem Enchiridion iſt übergangen worden, ebenſo zwei unmittelbar nachnicäniſche, von Epiphanius (Opp. ed. Dion. Petav. Colon. 1682. T. II. p. 122 sqq.) mitgetheilte kirchliche Glaubensbekenntniſſe, welche ſelbſt Dr. Aug. Hahn ſeiner „Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apoſtoliſch-katholiſchen Kirche" (Breslau 1842) einverleibt hat. Auch die dem Papſte Damaſus, von Andern dem hl. Gregor von Nazianz und dem hl. Auguſtinus zugeſchriebenen Symbole (bei Hahn a. a. O. S. 185 ff.) wären ſowohl in Anbetracht ihres hohen Alters als wegen ihrer klaren und einläßlichen Beſtimmungen, betreffend die Trinität und die Perſon Chriſti, der Auf-

nahme wohl nicht unwürdig gewesen; gleicherweise die gegen pelagianische und prädestinatianische Irrlehren gerichteten Anathematismen einer Synode zu Arles um das Jahr 529 (bei Mansi Tom. VII. p. 1008 sqq.). Aehnliche Desiderien hinsichtlich der Auswahl der Documente könnten vielleicht noch manche gemacht werden; doch legen wir hierauf weniger Gewicht, weil, wie bereits bemerkt, eine blos relative Vollständigkeit vom Herausgeber erstrebt und unstreitig auch erreicht worden ist. Bei den Symbolen der 1. und 2. allgemeinen Synode vermißt Referent sehr ungerne eine der alten lateinischen Versionen, welche sonst Hr. Dr. Denzinger in richtiger Würdigung ihres kritischen und exegetischen, zum Theil auch dogmatischen Werthes den griechischen Actenstücken beigegeben hat, jedoch ohne den Autor zu nennen. Letzteres ist, wenn wir nicht irren, blos einmal geschehen, bei den canones der 8. ökumenischen Synode nämlich, wo die der ersten Auflage beigefügte Uebersetzung des Raderus in der zweiten Auflage mit der authentischen Version des römischen Bibliothekars Anastasius vertauscht, nebstdem ein bedeutendes Versehen in der ersten Auflage berichtigt worden ist. Noch mehr aber wäre im Interesse eines nicht geringen Theiles des Lesepublicums zu wünschen gewesen, daß wenigstens einzelnen Conciliar- und Papalentscheidungen eine kurze und bündige Angabe der jeweiligen Irrlehren oder Irrthümer, wodurch jene veranlaßt worden sind, wäre vorausgeschickt worden, da ohne genauere Kenntniß der letztern das richtige Verständniß der erstern in vielen Fällen schwierig, in manchen geradezu unmöglich ist. Der hiezu erforderliche Raum hätte etwa durch Weglassung der 67 Seiten füllenden Decreta dogmatica Concilii Tridentini, die sich ohnedieß

in den Händen eines jeden Theologen befinden ſollen, erübrigt werden können.

Den zweiten Theil des Werkes (S. 453—504) bildet ein Index systematicus materiarum. Der Verfaſſer hat in demſelben den im erſten Theile chronologiſch geordneten Stoff ſyſtematiſch verarbeitet in der Weiſe, daß er die einzelnen kirchlichen Entſcheidungen ins Kurze gezogen und unter Verweiſung auf die betreffenden Documente in die verſchiedenen Hauptſtücke der Dogmatik und Moral eingetheilt hat. Für angehende Theologen, auf deren Gebrauch das Werk zunächſt berechnet iſt, iſt dieſes Compendium der kirchlich definirten oder approbirten Glaubens- und Sittenlehren und der von den kirchlichen Autoritäten cenſurirten Irrthümer eine äußerſt ſchätzbare Zugabe; aber auch dem Theologen vom Fache wird daſſelbe hin und wieder zur Orientirung gute Dienſte leiſten.

Indem wir dem Herrn Verfaſſer für dieſen ebenſo werthvollen als zeitgemäßen Beitrag zur Förderung poſitiven theologiſchen Studiums, der unſeres Wiſſens in der neueren katholiſchen Literatur bis jetzt einzig daſteht und dem das ſchnell eingetretene Bedürfniß einer zweiten Auflage wohl zur beſten Empfehlung gereicht, unſere volle Anerkennung bezeugen, fügen wir noch die Bemerkung bei, daß die äußere Ausſtattung des Buches recht gut, die zweite Auflage ſehr anſehnlich vermehrt iſt und durch Correctheit des Druckes und ſonſtige Verbeſſerungen, wodurch die Brauchbarkeit des Buches gewonnen hat, vor der erſten ſich auszeichnet.

Rep. Hitzfelder.

6.

1) **Die Gottesmutter in ihrem dreifachen Triumphe über die Welt**, oder Verſuch einer Darſtellung der wahren Entwicklung und jetzigen äußeren Ausdehnung der Marien-Verehrung unter den Menſchen, von **P. Karl vom h. Aloys**, Prieſter im Kloſter der unbeſchuhten Karmeliten zu Würzburg. Regensburg, Puſtet 1853. S. 316. Preis 45 kr.

2) **Die Marienverehrung** in ihrem Grunde und nach ihrer manigfaltigen kirchlichen Erſcheinung. Paderborn, Schöningh 1853. S. 373. Preis fl. 1. 12 kr.

Während die Mehrzahl der auf die Verehrung der ſeligſten Jungfrau bezüglichen Schriften ihren Gegenſtand in rein ascetiſcher Weiſe behandeln und in Gebets- oder Betrachtungs-Form ihren Leſern nahe legen, wollen die Verfaſſer der beiden vorliegenden Abhandlungen den Verehrern Mariens mehr eine vorherrſchend belehrende und erbaulich-unterhaltende Lectüre in die Hand geben. Die Verehrung der Mutter Gottes in ihrem Grunde, ihrer Geſchichte, ihrer kirchlichen Erſcheinungsweiſe und Verbreitung über die Erde hin iſt der Gegenſtand ihrer Darſtellung. Gewiß ein nicht unzeitgemäßes Unternehmen! Denn einerſeits iſt manchen Menſchen, ja ganzen Klaſſen von Menſchen nur auf ſolchem Wege beizukommen, beſonders wo es ſich um eine Uebung handelt, welcher ſo viele Vorurtheile im Weg ſtehen. Anderſeits iſt auch dem gläubigen Volke erbaulich-unterhaltende Lectüre ein wahres Bedürfniß, und es wird ein Mangel an hiezu dienlichen Büchern ſtets nur verderblichen Schriften die Wege öffnen. Faſt ausſchließlich auf das Geſchichtliche und auf eine Zuſammenſtellung der marianiſchen Wallfahrtsörter und Bruderſchaften beſchränkt ſich

Nr. 1) der beiden Schriften, welche von dem Verfaſſer des bereits früher in dieſen Blättern (ſ. Quartalſchrift 1845 Heft 3. S. 397 ff.) beſprochenen Werkes: „die katholiſche Kirche in ihrer gegenwärtigen Ausbreitung" bearbeitet iſt. In 3 Abſchnitten wird der Triumph der hl. Gottesmutter dargeſtellt: im erſten ihr Triumph über die Jahrhunderte, d. i. Geſchichte des Mariencultus; im zweiten ihr Triumph über den Erdkreis, d. i. geographiſche Verbreitung des Mariencultus; der dritte Theil endlich gibt unter dem freilich etwas willkührlich gewählten Titel „die Gottesmutter in ihrem Triumphe über das Menſchenherz" eine Geſchichte und Beſchreibung der verſchiedenen marianiſchen Bruderſchaften. Uns hat beſonders die Aufnahme des zweiten Theils: Statiſtik der marianiſchen Wallfahrtsörter — ein glücklicher Gedanke geſchienen. Das Volk lieſt ſolche Beſchreibungen außerordentlich gerne, ſie ſind ſeine eigentliche Geographie. Während ihm vielbewunderte chriſtliche Baudenkmäler vielleicht in ſeiner nächſten Umgebung ziemlich unverſtändlich, ja gleichgiltig ſind, weiß es von den Wallfahrtsörtern im Umkreis von hundert Stunden zu erzählen. An ſie knüpft ſich für es eine reiche, ſtets fließende Geſchichte: ſie ſind der Gegenſtand ſeiner Sehnſucht, ſeines poetiſchen Schaffens, ſeiner Unterhaltung und hauptſächlich auch gerne ſeiner Lectüre, was die frühere Zeit recht wohl verſtanden hat, indem ſie mit zahlreichen populär gehaltenen Monographien über ſolche hl. Orte ſeinem Verlangen entgegenkam. Aber es liegt auch für jeden ſinnigen Chriſten etwas überaus Erbauliches darin, einen Ueberblick zu genießen über dieſe Heiligthümer, die ſich einem goldenen Saume gleich beinah um die ganze Erde her legen, in denen ganze Völkerſchaften das Palla-

dium ihrer Unabhängigkeit und Freiheit verehren, an welche ſich die Erinnerung an die bedeutungsvollſten Epochen ihrer nationalen Geſchichte knüpfen. Und von dieſem Geſichtspunkte aus, hätten wir gewünſcht, möchte der Verfaſſer ſeine Statiſtik bearbeitet haben. Dann hätte die Darſtellung mehr Leben und Farbe erhalten, ſtatt, wie in ihr meiſt der Fall, eine magere Zuſammenſtellung von Namen und Zahlen mit einigen unbedeutenden Notizen zu geben. Lieber einige Namen und Zahlen weniger — in den außerdeutſchen marianiſchen Provinzen ließen ſich jedenfalls manche ſchon vermiſſen — dafür aber lebensvollere Beſchreibung wenigſtens der berühmteren deutſchen Wallfahrtsörter! Dann dürfte natürlich Maria-Einſiedeln, dem ſüddeutſchen Volke ſo gut bekannt, nicht mit 6 wenig ſagenden Zeilen abgethan, es dürfte St. Meinrad, die Engelweihe, der Beſuch des hl. Carl Borromäus a. A. kaum übergangen werden. Altötting, einſt von Volk und Fürſten in Baiern als des Landes koſtbarſter Schatz hoch verehrt, und die fromme Andacht des katholiſchen Helden Tilly zu dem Gnadenbilde, vor dem er begraben ſein wollte, Maria-Zell, in ſchweren Zeiten der öſterreichiſchen Herrſcher höchſter Zufluchtsort (beſonders unter Ferdinand II. 1622), in Rheinland Kevelaer, in Brabant Halla u. a. uns nahliegende Orte dürften doch gewiß Stoff genug zu anziehenden Schilderungen bieten. Unter den außerdeutſchen Wallfahrtsörtern iſt Czenſtochowa auch in deutſchen Gauen wohl bekannt. Hätte der Verf. ausgeführt, was dieſes Heiligthum einſt dem polniſchen Volke geweſen, es hätte gewiß der etwas trivialen Variation auf S. 152 über das Thema: „Noch iſt Polen nicht verloren“ kaum bedurft.

Unter den italieniſchen Kirchen vermiſſen wir Sta.

Maria degli Angeli, aus des hl. Franciscus Leben hochberühmt, unter den Kirchen von Madrid die zu U. L. F. von Atocha. Was denn eigentlich der hl. Ignatius von Loyola auf Montſerrat gethan, dürfte doch etwas näher angegeben ſein. — Was wir ſonſt noch an dem Werke auszuſtellen haben, iſt die ſehr dürftige Darſtellung der Geſchichte des Mariencultus beſonders im erſten Zeitraum. Von den Ausſprüchen der hl. Väter über die Verehrung der hl. Gottesmutter iſt faſt nichts erwähnt. Und doch hätten einige von den erleſenen Lobſprüchen, in denen Ephräm der Syrer, Epiphanius, Joannes Damascenus die ſeligſte Jungfrau feiern, dem Buche ſehr gut angeſtanden, beſſer als ein ſo bedenkliches Aktenſtück, wie der Brief des Areopagiten (?) Dionyſius an den hl. Apoſtel Paulus, womit (S. 14 und 15) die Reihe der Zeugniſſe eröffnet wird. Auf S. 16 iſt des bis auf die Zeiten des hl. Jacobus hinauf datirten Wallfahrtsortes am Ebro zwar Erwähnung gethan, ohne indeſſen den einſt ſo berühmten und hoch verehrten, jetzt gewiß bei weitem den meiſten Leſern unbekannten Namen von N. S. del Pilar zu nennen. Im zweiten Theile der geſchichtlichen Darſtellung iſt des hl. Bernardus, des honigfließenden Lobredners der Mutter Gottes, des hl. Dominicus und Franciscus nicht gedacht. Die Eintheilung dieſes Abſchnittes — von Carl dem Gr. bis auf Columbus — iſt jedenfalls willkührlich und ſonderbar! Daß Columbus ein eifriger Verehrer Mariens war, gibt doch keinen Eintheilungsgrund! S. 47 iſt erzählt, Ludwig d. Gr. (von Ungarn) habe 1363 zum Danke für den Sieg über die Tataren neben der Kapelle von Afflenz in Kärnthen eine ſehr ſchöne Kirche bauen laſſen. Daß dieß die Kirche von Maria-Zell ſei, ver-

muthet gewiß Keiner, der mit den Localitäten nicht bekannt iſt (vergl. Gumpenberg, Atlas Marianus No. XXIII.). Und doch würde für Viele beſonders aus dem Volke ſolche genauere Notiz das Intereſſe an der ganzen Erzählung erhöhen. Endlich dürften gewiß die ziemlich häufig wiederkehrenden, oft trivialen Declamationen gegen die Aufklärlinge, die „Leutlein, welche glauben, die Weltreformation ſchon bethätigt zu haben, wenn ſie nur keck den Satz ausgeſprudelt haben, Alles, was in der katholiſchen Kirche ſich befinde, ſei aus den finſtern Zeiten des M. A. (S. 22)“ — dieſe Declamationen, ſowie auch gar manche ungehörige Auslaſſungen, wie z. B. S. 42 über das Syſtem des europäiſchen Gleichgewichts, dürften gewiß ohne Schaden ausbleiben. Dieſe Aufklärlinge müßte man durch andere mehr apologetiſche Darſtellungen zu gewinnen ſuchen: ſolche Darſtellungen, wie die vorliegende, leſen ſie gar nicht. Der gläubige Leſer aber wird dadurch geſtört und unangenehm berührt! Ihn möchte der Hr. Verf. bei einer zweiten Bearbeitung dieſes Buches ausſchließlich im Auge haben! Sein von warmem Eifer für die Verehrung der hl. Mutter Gottes erfülltes Gemüth trifft ſtets beſſer den Ton, der ſich den Erbauung ſuchenden Gläubigen gegenüber eignet. Ihnen wird gewiß das Buch um ſo werther werden, wenn der Verf. ſie allein im Auge behält. Der Anhang des Buches enthält Erzählungen über Gebets-Erhörungen u. dgl. wunderbare Ereigniſſe, die nicht alle glücklich gewählt ſind. Gewiß würde es keine übertriebene Vorſicht verrathen, wenn z. B. Nr. 34 auf S. 302 (aus Gumpenberg) wegbliebe. Die katholiſche Kirche hat ja erprobte, auf die Fürbitte Mariens gewirkte Wunder genug. — Mehr für gebildete Leſer berechnet iſt

Nr. 2) eine recht anſprechende Behandlung des nämlichen Gegenſtandes und zwar in dogmatiſcher, moraliſcher, liturgiſcher, geſchichtlicher und literarhiſtoriſcher Beziehung.

Dem Verf. ſchwebte, wie er ſelbſt ſagt, das Ziel vor Augen, eine Schrift zu veröffentlichen, welche „die Marienverehrung „in ihrer Begründung, ſowie in ihrer Art und Weiſe den „Gläubigen darſtellt, welche genau und deutlich den Kreis „der von der Kirche genehmigten Andachtsübungen be„ſchreiben, die öffentlichen Feſtlichkeiten erklären, den Kern „der in früheren Jahrhunderten erſchienenen Literatur in „ſich faſſen, das Wahre, Heilige, Erbauliche an den Ehren„bezeugungen gegen die glorreiche Himmelskönigin aus „einander ſetzen, die der Geſchichte angehörigen, beſonders „begnadigten Diener Mariens zur Nachahmung vorſtellen „. . . und endlich entwickeln ſoll, wie das lebendige Chri„ſtenthum im Laufe der Zeiten ſtets mit der Marienver„ehrung tief verflochten war“ (Vorr. XIII). Der Verf. hat dieſe ſeine Aufgabe mit Geſchick aufgegriffen: in einer warmen und würdigen Sprache führt er die Darſtellung ſeines Gegenſtandes durch. Gut gearbeitet iſt gleich der erſte Theil: die Marienverehrung in ihrem Grunde. Nur hätten wir etwas mehr Kürze und Ueberſichtlichkeit gewünſcht. Kein Leſer, nicht einmal der wiſſenſchaftlich gebildete, folgt gerne einer Auseinanderſetzung, die ſich, ohne beſonders kenntlich gemachte Ruhepunkte einzuhalten, durch 75 Seiten fortbewegt. Populär iſt eine ſolche Weiſe in keinem Falle. Selbſt dem Auge thun gewiſſe Abſätze, Ruhepunkte, Abſchnitte wohl, der Ueberblick über das Ganze wird erleichtert, und es iſt leichter möglich, zu recapituliren. Dann dürfte auch etwas mehr bündige Kürze dem Ganzen Nichts ſchaden. Ausdrücke wie „sententia dogmati proxima“ auf S. 13, welche den ganzen jetzigen Standpunkt einer wichtigen dogmatiſchen Verhandlung bezeichnen ſollen, bedürfen gewiß zum wenigſten einer Verdeutſchung, wo nicht näherer Erklärung. Unrichtig iſt, wenn S. 12 geſagt wird, Sixtus IV. habe das Feſt der unbefleckten Empfängniß verordnet. Die katholiſche Liturgie kennt bis auf die neueſte

Zeit nur ein festum conceptionis, nicht f. immaculatae conc. Höchſtens war es erlaubt, daſſelbe als festum Conceptionis B. V. Mariae immaculatae zu bezeichnen. — Der zweite Theil des Werkes enthält die verſchiedenen kirchlichen Andachtsweiſen zu Maria, als da ſind: Roſenkranz, Skapulier, Sodalitäten, Feſte, kirchlich approbirte Gebete nebſt deren Geſchichte, Bedeutung und den kirchlich dafür verliehenen Abläſſen. Alles recht practiſch! Großes Gewicht legt der Verfaſſer mit Recht auf die Marianiſchen Sodalitäten, die er in großer Ausführlichkeit behandelt. Durch ſie hat einſt die Geſellſchaft Jeſu beſonders auch in unſerm Vaterlande eine durchgehende Erneuerung des Volks, beſonders der Jugend hervorgebracht. Ihre ſteigende Wichtigkeit auch in unſerer Zeit wird immer mehr anerkannt. Sie ſind ein vortreffliches Mittel, das chriſtliche Standesbewußtſein nicht blos mit der Religion zu verknüpfen, ſondern auch, es ſelbſt religiös zu heben und zu Erfüllung der leider unter den Jünglingen und Männern ſo ſehr in Vergeſſenheit gerathenen Standespflichten anzuleiten. Einer der letzten Abſchnitte: Wallfahrten zu den marianiſchen Gnadenorten — iſt kürzer als im vorigen Werke, aber entſprechend. Den Schluß bilden poetiſche Ergüſſe an Maria von verſchiedenen Verfaſſern. Wir wünſchen dem Buche alle Verbreitung; doch dürfte bei einer weitern Auflage ſorgfältiger bei der Correctur verfahren werden, denn Druckfehler ſind ziemlich häufig, z. B. Vorr. S. XII. Concil von Epheſus 421 ſt. 431. S. 85. hl. Joannes Damaſt ſt. Damaſcenus. S. 314 Dittelbach ſt. Dettelbach. S. 312 Sanſorini ſt. Sanſovino u. a. m.

Kerker, Repetent.

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Welte, D. Bukrigl

und D. Aberle,

Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Sechsunddreißigſter Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1854.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Druck von H. Laupp jr.

I.

Abhandlungen.

1.

Kirchliche Bestimmungen über Pfarrconcursprüfung.

Zweiter Artikel.

III. Von den Gegenständen der von Bewerbern um Pfarrämter zu bestehenden Prüfung.

§. 15. Von den Gegenständen dieser Prüfung überhaupt.

Ein weiterer Vorwurf unserer Erörterung betrifft die Gegenstände der Concursprüfung oder das Was, worüber sich die Examinatoren in Anbetracht der Concurrenten oder Präsentirten prüfend ergehen und aussprechen sollen.

Da diese Prüfung die Würdigkeit und Tüchtigkeit zur selbstständigen Ausübung der Seelsorge constatiren soll, so kann sie sich eben nur, unter Berücksichtigung der speciellen Anforderungen, welche die erledigte Pfründe an Den macht, der sie verwalten soll, um die persönlichen Eigenschaften der Bewerber drehen, von denen ihre Würdigkeit und Tüchtigkeit zur Seelsorge abhängt.

Deshalb bezeichnet die Kirchenverſammlung von Trient Sess. 24. c. 18. de Reform. phyſiſche, moraliſche und intellektuelle Eigenſchaften der Bewerber als die Gegenſtände, worüber die Examinatoren ihr Urtheil abgeben ſollen, indem ſie verordnet: Peracto deinde examine renuntientur quotcunque ab his idonei judicati fuerint *aetate, moribus, doctrina, prudentia, et aliis rebus* ad vacantem ecclesiam gubernandam *opportunis*.

Als Gegenſtand der von den Examinatoren vorzunehmenden Prüfung wird demnach bezeichnet

1) das Alter der Bewerber um Pfarrämter.

Ein reifes Alter iſt zur Verwaltung der Seelſorge ſowohl in phyſiſcher als geiſtiger Hinſicht unbedingt nothwendig. Geſundheit und Kraft des Leibes und Reife des Geiſtes ſind weſentliche Eigenſchaften eines Seelſorgers. Die Kirchengeſetze bezeichnen demnach das begonnene 25ſte Jahr als den Eintritt der zur Verwaltung eines Seelſorgsamtes nothwendigen Reife des Alters [1]).

2) Als zweiten Gegenſtand der Prüfung bezeichnet das Tridentinum die Sitten der Bewerber; denn die Kirchengeſetze machen die Erlangung von Kirchenämtern vorzugsweiſe abhängig von der morum probitas, honestas et gravitas, welche ſich beſonders durch die prieſterlichen Tugenden der Frömmigkeit, Reinheit des Glaubens, Nüchternheit, Keuſchheit und des zelus animarum bewähren ſoll [2]).

---

1) Auf die älteren Kirchengeſetze c. 7. de electione (I. 6). c. 14. de eodem in VI. (I. 6) ſich fußend verordnet Conc. Trid. Sess. 24. c. 12. de Reform.: Nemo igitur deinceps ad dignitates quascunque, *quibus animarum cura subest*, promoveatur, nisi qui saltem XXV. suae aetatis annum attigerit.

2) D. XXXV. c. 1. 3. 4. 9. D. XLIV. c. 1. 2. 3. 4. 12. De vita et honestate Clericorum X. ferner in VI. et Clem. (III. 1). Conc.

3) Ferner soll geprüft werden die doctrina der Bewerber, d. h. die wissenschaftliche Bildung derselben und besonders ihre Kenntniß und Wissenschaft in der Theologie, in welcher alle Candidaten des geistlichen Standes unterrichtet sein müssen [1]).

4) Es soll der Prüfung auch unterzogen werden die prudentia, d. h. die Pastoralklugheit der Candidaten um Seelsorgsämter, oder die Weisheit und Gewandtheit derselben in Verwaltung des Hirtenamtes, welche sie in Stand setzen soll, Allen Alles zu werden.

So macht also das Concil von Trient an die Bewerber um Kirchenämter ganz und gar dieselben Anforderungen, welche die Kirchengesetze der ältesten Zeit schon an dieselben stellten [2]); und es will nur, daß das Urtheil über die Würdigkeit und Tüchtigkeit der Candidaten durch eine gewissenhafte Prüfung der dazu besonders bestellten Examinatoren ermittelt werde.

Die zu Trient versammelten Väter der Kirche begnügten sich aber keineswegs, blos die allgemeinen Eigenschaften, mit denen jeder Inhaber eines Seelsorgsamtes nothwendig ausgerüstet sein muß, namhaft zu machen; sie konnten vielmehr nicht unterlassen, als Gegenstand der Würdigung auch die besonderen Eigenschaften zu bezeichnen, welche gerade zur Verwaltung der

---

Trid. Sess. 14. c. 6. Sess, 22. c. 1. Sess. 23. c. 1. Sess. 25. c. 14. de Reform. Vergl. *Garcias* de Beneficiis VII. P. c. 8. Tom. II. 56 ss. *Ferraris* Bibl. ad voc. *Clericus* artic. 4. 5. Tom. II. 294 ss.

1) D. XXXVI. XXXVII. XXXVIII. Conc. Trid. Sess. 23. c. 18. de Reform. *Garcias* de Benef. VII. P. c. 7. Tom. II. 52 ss. *Ferraris* Bibl. ad voc. *Confessarius* art. 1. n. 48 ss. Tom. II. 414 ss.

2) Siehe §§. 1. 2.

erledigten Pfründe nothwendig oder erwünscht sind. Deshalb verordnen sie

5) es sollen die Bewerber um Pfarrpfründen auch tauglich erfunden werden in Betracht anderer Eigenschaften, welche zur Verwaltung der erledigten Kirche ersprießlich und erwünscht sind (et aliis rebus ad vacantem ecclesiam gubernandam opportunis).

a) Wie weise diese Anordnung sei, leuchtet Jedermann ein, der da nur erwägt, daß zur Verwaltung der Seelsorge in einer Hauptstadt so mancherlei besondere Eigenschaften erfordert werden, an denen es immerhin dem Seelsorger einer Landgemeinde gebrechen kann [1]). Eine zweckmäßige, den speciellen Bedürfnissen der einzelnen Kirchengemeinden entsprechende und heilsame Besetzung der Seelsorgsämter kann nur auf diese Weise erzielt werden, und dies war der Hauptgrund, weßhalb das Tridentinum für jede einzelne erledigte Pfarre eine besondere Prüfung anordnete.

b) Daraus ergibt sich für die Examinatoren die Pflicht,

---

1) Es springt in die Augen, daß an Seelsorger in Haupt- und größeren Provincialstädten höhere Forderungen in Betreff der allgemeinen oder Humanitätsbildung, des Predigertalentes, so wie der gesammten theologischen Bildung und der Pastoralklugheit gestellt werden müssen; und insbesondere ist nicht zu übersehen, wie hier die Verwaltung des Beichtstuhles eine scientia eminens in der Moraltheologie und im Kirchenrechte erheischt. Hierüber schreibt *Ferraris* Bibl. ad voc. *Confessarius* art. 1. n. 51. Tom. II. 415: Major scientia requiritur in illo confessario, qui audire debet personas assuetas negotiationibus, et quae in rebus arduis implicantur, quam in eo, qui audit rusticos ac simplices personas; sic major scientia et peritia pro confessionibus accipiendis in civitatibus, ubi sunt ardujora commercia et implicatiores casus, quam in villis et pagis, ubi inter simplicem populum pauca ardua solent occurrere.

bei Verwaltung ihres Amtes in jedem einzelnen Falle vorzügliche Rückſicht auf die beſondern Eigenſchaften zu nehmen, welche die eben zu beſetzende Seelſorgspfründe erheiſcht, und daher auch nach Beſchaffenheit, Wichtigkeit und Bedeutung der Beneficien ſtrenger oder gelinder zu prüfen [1]).

§. 16. Von der Prüfung aus der doctrina insbeſondere.

Da das theologiſche Wiſſen (doctrina, scientia vel litteratura) einen Hauptgegenſtand der Prüfung ausmacht, ſo frägt es ſich insbeſondere: welche Gegenſtände oder Zweige der theologiſchen Wiſſenſchaft ſind es, aus denen die Bewerber um Pfarrpfründen geprüft werden ſollen?

1) Hierüber hat das Concil von Trient nichts verordnet —, ohne Zweifel, weil der Zweck der wiſſenſchaftlichen Prüfung, die Tauglichkeit der Bewerber zur Verwaltung eines Seelſorgsamtes zu erhärten, die Gegenſtände derſelben von ſelbſt an die Hand gibt.

a) Ein Seelſorger kann ſein Lehramt eben ſo wenig ohne genügende Kenntniß der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre, als ohne ausreichende Lehrgabe verwalten. Daher ergeben ſich als ganz unerläßliche Gegenſtände der Prüfung Dogmatik und Moraltheologie;

---

1) So verordnet das von der h. Congregation des Concils approbirte Provincialconcil von Bologna vom J. 1586 in c. 7: *De ratione examinandi:* Nec vero uniformis examinandi ratio illis (examinatoribus) erit praescribenda, sed pro varia ecclesiarum conditione prudenti eorum arbitrio relinquenda, cum ad insigniores ecclesias per graviora certamina clericos ascendere aequum esse videatur.

die Lehrgabe muß aber durch Ausarbeitung und Vortrag einer Katechese und Predigt sich erweisen.

b) Eben so wenig kann der Seelsorger sein Hirtenamt in foro interno et externo verwalten ohne genügende Kenntniß der christlichen Sittenlehre und des Kirchenrechtes; daher sich die Prüfung nebst der Moraltheologie auch auf das Kirchenrecht ausdehnen muß [1]).

c) Gleichwie das Lehr- und Hirtenamt, so ist auch das liturgische Amt ein wesentliches Moment des Seelsorgsamtes, und es vindicirt sich daher auch Liturgik und Kirchengesang einen Platz unter den Prüfungsgegenständen.

Daß der Gesang des Liturgen keineswegs eine so gleichgültige Sache sei als welche sie seit lange galt, kommt in unsern Tagen immer mehr zur Anerkennung. Die Kirche, durchdrungen von der Erkenntniß, wie wichtig der Gesang für eine würdevolle und erbauende Feier der Liturgie und aller kirchlichen hl. Handlungen sei, hat den Unterricht

---

1) Daher ist die Prüfung aus diesen Gegenständen durch den apostolischen Stuhl, und zwar durch Encyclika Clemens XI. vom 10. Jan. 1721 und Rundschreiben P. Benedict XIV. vom 14. December 1742 angeordnet. In der erstern heißt es: Assignentur concurrentibus quaestiones et casus et textus evangelii, super quo sermonis aliquid perscribant ad probandam dicendi pro concione facultatem; und in dem Andern §. 16. IV. heißt es: Examinatores ad assequendam certam et indubiam conjecturam *scientiae* diligenter expendant singulorum peritiam in evolvendo explicandoque oretenus aliquo *ecclesiasticae doctrinae* capite, vel a SS. patribus, vel a sacro concilio Tridentino, vel a catechismo Romano excerpto, ac pari diligentia librent a quolibet scripto datas responsiones quaestionibus propositis, et demum deprehendant, qua quisque polleat gravitate sententiarum et elegantia sermonis in *conciuncula* scripto pariter exarata et textui evangelico vel alteri dato themati accommodata.

im Kirchengesange in ihren Seminarien ausdrücklich vorgeschrieben [1]). Mit Recht legt man in klang- und sangreichen Ländern und Orten Gewicht darauf, daß die Stimme des Liturgen das Ohr des Erbauung suchenden Volkes nicht verletze; und deshalb verordnete sehr zweckmäßig schon das öfter genannte Provincialconcil von Bologna, daß die Concurrenten um Pfarrpfründen aus dem Kirchengesange geprüft werden möchten [2]).

2) Da die Theologie als Wissenschaft einer fortschreitenden Ausbildung fähig ist, und dem theologischen Wissen daher nicht füglich Maaß und Grenze gesetzt werden kann, so hat das Concil von Trient dem Provincialconcil überlassen, in Berücksichtigung des jedesmaligen Standes der theologischen Wissenschaft die Gegenstände zu bestimmen, aus denen die Candidaten um Pfarrämter zu prüfen seien [3]).

3) Ob aber das theologische Wissen der Examinanden aus den verschiedenen Gegenständen ein genügendes und zureichendes sei, muß in jedem einzelnen Falle nach der Wichtigkeit und Beschaffenheit des in Frage stehenden Seelsorgamtes beurtheilt werden [4]).

---

1) Sess. 23. c. 18. de Reform.: Grammatices, *cantus*, computi ecclesiastici, aliarumque bonarum artium disciplinam discant, sacram scripturam, libros ecclesiasticos, homilias sanctorum, atque sacramentorum tradendorum, maxime quae ad confessiones audiendas videbuntur opportuna, et rituum ac caeremoniarum formas ediscent.

2) c. 5. *de venientibus ad examen.* Qui ad examen sunt accessuri, debebunt praesentare se . ., paratos inprimis ad peritiam suam declarandam in legendo, exponendo, respondendo, concionando atque etiam in *cantu firmo*, si videbitur.

3) Licebit etiam synodo provinciali, si qua in supradictis circa examinationis formam addenda remittendave esse censuerit, providere.

4) Scientia est triplex, scilicet *eminens, mediocris* et *sufficiens.*

§. 17. Form dieſer wiſſenſchaftlichen Prüfung.

Bis zum Jahre 1720 pflegte die Pfarrconcursprüfung gewöhnlich mündlich vorgenommen zu werden. Dies Verfahren erwies ſich aber als ſehr unzweckmäßig. Denn es wurden von Seiten der Concurrenten nicht ſelten Klagen über ungerechte Beurtheilung ihrer Leiſtungen in der Prüfung und über unverdiente Zurückſetzung erhoben und bei höheren kirchlichen Gerichten anhängig gemacht, welche aus Mangel an ſchriftlichen Vorlagen ſich außer Stande ſahen, das Gegründetſein ſolcher Beſchwerden zu conſtatiren, trotz deſſen aber doch nicht umhin konnten dem Kläger zu gewähren, daß er ſammt dem ihm vorgezogenen Nebenbuhler, dem bereits die Pfründe verliehen war, vor dem Appellationsgerichte ſich einer neuen Prüfung unterziehe; denn Papſt Pius V. hatte in ſeiner Conſtitution *In conferendis beneficiis* die Appellation an den Metropoliten oder den

---

Scientia eminens est illa, per quam quis statim et prompte absque revolutione librorum scit casus etiam difficiles et subtiles resolvere. Scientia mediocris est illa, per quam quis resolvit quidem casus etiam difficiles, at non statim et prompte, sed cum tempore et revolutione librorum. Scientia sufficiens est illa per quam quis sufficienter explere potest ea quae suo muneri incumbunt; et haec scientia sufficiens mensuranda est juxta qualitatem loci, ubi eligendus habet vivere, et juxta qualitatem officii et ecclesiae ad quam debet quis eligi; *arg. cap.* 30. *de electione.* In eligendis ad praelaturas, atque officia ecclesiastica quamvis desideranda sit scientia eminens, adhuc tamen mediocris, imo et sufficiens toleratur; *cap.* 19. *de electione* et cap. 10. *de renunciatione*, ubi sic expresse habetur: *Quamquam sisi desideranda sit eminens scientia in Pastore, in eo sit tamen competens toleranda, quia secundum Apostolum scientia inflat, charitas autem aedificat, et ideo imperfectum scientiae potest supplere perfectio charitatis. Ferraris* Bibl. ad voc. *electio* art. 2. n. 22 ss. Tom. III. 80.

apoſtoliſchen Stuhl Jedermann geſtattet, der ſich durch die zur Beſetzung der erledigten Pfründe vom Biſchofe getroffene Wahl verletzt halten würde.

Zur Beſeitigung dieſer und noch anderer damit verbundener Unzukömmlichkeiten wurde im Jahre 1720 an die hl. Congregation des Concils durch den Secretair derſelben, Prosper Lambertini, nachmaligen Papſt Benedict XVI. der Vorſchlag gerichtet: an die Stelle der bisher mündlich gehaltenen Pfarrconcursprüfung ſolle für alle Zukunft die ſchriftliche Prüfung treten [1]). Dieſer Vorſchlag wurde von der hl. Congregation des Concils unterm 16. November deſſelben Jahres angenommen und beſtätigt, und darauf durch eine Encyclica des Papſtes Clemens XI. vom 10. Januar 1721 und wiederholt durch Rundſchreiben Papſt Benedict's XIV. vom 14. December 1742 die Art und Weiſe, die ſchriftliche Pfarrconcursprüfung abzuhalten, auf das Genaueſte, und zwar folgender Weiſe, beſtimmt:

1) Allen Concurrenten ſollen dieſelben Fragen, dieſelben Fälle und derſelbe Evangelientext vorgelegt werden, über welchen ſie zum Erweiſe ihrer Predigerfähigkeit eine Rede niederſchreiben ſollen.

---

1) Dieſer Vorſchlag iſt unter dem Titel: ***Discursus Secretarii circa Appellationes, quae interponuntur, vel a mala relatione examinatorum vel ab irrationabili judicio Episcopi in provisione ecclesiarum parochialium per concursum*** dem Thesaurus Resolutionum Sacrae Congregationis Concilii Tom. I. Urbini 1739. pag. 382—390 einverleibt und abgedruckt bei ***Richter*** l. c. pag. 382 s. n. 29. Papſt Benedict XIV. legt ferner den ganzen Sachverhalt ausführlich in ſ. Werke ***De synodo dioecesana*** l. XIII. c. 9. n. 18—20. Tom. III. 370 ss. dar, und bündiger noch in ſ. Werke ***Institutionum ecclesiasticarum*** Romae 1750. fol. Inst. VII. pag. 37 s.

2) Die zu lösenden Fälle und Fragen sollen Allen zu gleicher Zeit dictirt, und ingleichem Allen zur selben Zeit der Evangelientext vorgelegt werden.

3) Für Alle werde derselbe bestimmte Zeitraum festgesetzt, innerhalb dessen sie die Fälle lösen, die Frage beantworten und die kurze Predigt verfassen sollen.

4) Alle Concurrenten sollen in demselben Zimmer abgeschlossen werden, so daß Niemand von ihnen, so lange sie mit dem Schreiben beschäftigt sind, sich aus demselben entfernen, noch irgend ein Anderer in dasselbe eintreten darf, ehe sie die schriftlichen Arbeiten vollendet und übergeben haben.

5) Alle haben mit eigener Hand sowohl die Antworten als die Rede zu schreiben und zu unterfertigen.

6) Die Beantwortungen der Fragen sind lateinisch, die Predigt aber in der Volkssprache abzufassen.

7) Jede Beantwortung und jede Predigt ist bei Ablieferung von Seite jedes Concurrenten nicht nur von dem, der sie geschrieben und von dem Kanzler des Concurses, sondern auch von den Examinatoren und vom Ordinarius oder dessen Vikar, die dem Concurse beigewohnt haben, zu unterschreiben.

§. 18. Urtheil der Examinatoren.

Zweck und Finale der Prüfung ist das über die Eigenschaften der Pfarramtscandidaten von den Examinatoren zu fällende Urtheil — nach Verordnung des Concils von Trient: *Peracto demum examine renuncientur quotcunque ab his* (examinatoribus) *idonei judicati fuerint*

aetate, moribus, doctrina, prudentia et aliis rebus ad vacantem ecclesiam gubernandam opportunis.

Es ergeben sich daraus folgende Bestimmungen

1) über die Personen, von denen das Urtheil zu fällen ist.

a) Die Examinatoren sind es, denen das Concil die Fällung des Urtheils über die Tauglichkeit der Bewerber übertragen hat, und zwar ihnen ausschließlich, weil ihnen allein das Prüfungsgeschäft zusteht (§. 10. 4.)

b) Der Bischof oder der Generalvicar desselben concurrirt auf keine Weise zur Fällung dieses Urtheils [1]).

2) Frägt man nach dem Objecte des Urtheils, so ist es die Tauglichkeit der Bewerber zu Verwaltung des erledigten Seelsorgsamtes, welche durch Ausspruch der Examinatoren constatirt werden soll, diese aber ist bedingt aetate, moribus, doctrina, prudentia et aliis rebus ad vacantem ecclesiam gubernandam opportunis.

Daraus ergibt sich:

a) es handelt sich nicht um Erprobung der Fähigkeit zur Verwaltung der Seelsorge im Allgemeinen, sondern um die Tauglichkeit zur Verwaltung des eben zu besetzenden Seelsorgsamtes;

b) nach der größeren oder geringeren Wichtigkeit desselben ist daher das Urtheil bald strenger bald milder (§. 15. 5.);

c) die Examinatoren haben ihr Urtheil zu fällen über alle die Gegenstände, nach welchen die Tauglichkeit zu der in Frage stehenden Pfründe zu

1) In hoc examinatorum judicio nullae sunt partes Episcopi vel Vicarii, qui Episcopi loco examini assistat. *De syn. dioec.* l. IV. c. 8. n. 5. I. 296.

bemeſſen iſt, alſo über Alter, Sitten, Wiſſenſchaft, Klugheit und andere Eigenſchaften, welche zur Verwaltung der erledigten Kirche empfehlend und erſprießlich ſind [1]).

α) Daher ſind die Examinatoren durch Einſichtnahme der von den Bewerbern (laut §. 8. 8.) beigebrachten Zeugniſſe über ihr Alter, Sitten, geleiſtete Dienſte u. dgl. zur Fällung dieſes Urtheils in Stand zu ſetzen [2]).

β) Deshalb geſchieht dem Geſetze des Tridentinums kein Genüge, wenn den Examinatoren blos das Urtheil über die theologiſchen Kenntniſſe der Examinanden anheimgegeben wird, der Biſchof aber ſich vorbehält, die Bewerber

---

1) P. Benedict XIV. in ſ. Encycl. vom 14. Dec. 1742. §. 16. IV.: Examinatores ad assequendam certam et indubiam conjecturam scientiae, postquam diligenter expenderint singulorum peritiam in evolvendo explicandoque oretenus aliquo ecclesiasticae doctrinae capite, vel a SS. Patribus, vel a sacro Concilio Tridentino, vel a catechismo Romano excerpto, ac pari diligentia libraverint a quolibet scripto datas responsiones quaestionibus propositis; et postquam demum deprehenderint, qua quisque polleat gravitate sententiarum et elegantia sermonis in conciuncula scripto pariter exarata et textui evangelico vel alteri dato themati accommodata: parem, ni forte majorem solertiam examinatores adhibeant in perscrutandis aliis qualitatibus, regimini animarum consentaneis; morum honestatem inquirant, gravitatem, prudentiam, praestita hactenus ecclesiae obsequia, acquisitam in aliis muneribus laudem aliaque spectabilium virtutum ornamenta, doctrinae arcto foedere consocianda; hisque omnibus conjunctim expensis inhabiles per sua suffragia rejiciant et idoneos episcopo renuncient.

2) P. Benedict XIV. ebendaſ. §. 16. III.: Eveniente die concursus a canceliario episcopali singulorum merita, qualitates et requisita (ut vocant), incorrupta fide depromta a juribus tempore habili exhibitis, in scriptis summatim redigantur; porro copia epitomes tradetur non solum episcopo, vel vicario generali vices illius obeunti, sed singillatim omnibus examinatoribus ad concursum adscitis, ut cum de scientia tum de vita, moribus aliisque regendae ecclesiae necessariis dotibus ferant judicium.

nach ihren übrigen erforderlichen Eigenschaften allein zu censuriren; vielmehr ist jede solche, unvollständig von den Examinatoren gepflogene Prüfung, weil wider die ausdrückliche Bestimmung des Tridentinum laufend, ungültig, und die Ungültigkeit einer solchen Prüfung macht wieder die auf Grund derselben geschehene Besetzung der Pfründe ungültig [1]).

---

1) Also hat die h. Congregation des Concils entschieden nach dem Zeugnisse P. Benedict XIV. welcher *De syn. dioec.* l. IV. c. 7. n. 3. I. 294. schreibt: Hanc esse Tridentini mentem, satis manifeste ex ejus verbis liquet .. et adhuc clarius Tridentini mentem explicavit Sacra Congregatio, ejusdem interpres; Abulensi enim episcopo sciscitanti: An provisio parochialis nulla sit, si examinatores relationem fecerint solum quoad litteraturam, examen vero circa mores, aetatem et reliqua episcopo relinquatur; vel si non fecerint relationem episcopo de omnibus idoneis repertis, sed tantum de eo, qui ipsis magis idoneus videtur, respondit: ***Teneri facere relationem etiam circa mores, aetatem et reliqua, et examinatores debere renunciare quotquot idonei judicati fuerint; episcopum vero debere ex his, qui renuntiati fuerint, magis idoneum eligere:*** cujus quidem responsionis authenticas litteras se vidisse testatur laudatus *Garcias* cit. part. 5. c. 7. n. 11. (Ed. a nobis cit. Tom. I. 473). Quin imo eadem Congregatio adeo necessarium reputavit, ut examinatores non solam respiciant scientiam, sed et ceteras expendant animi dotes eorum, quorum habilitatis ad exercendam animarum curam periculum faciunt, ut aliter latum ab illis judicium, clarius adhuc et expressius, quam in praedicta causa Abulensi fecerat, nullius esse roboris postea dixerit, et inde consecutam ecclesiae parochialis collationem irritam atque inanem decreverit, sicuti affirmat *Fagnanus* in *Cap. Eam te, de aetate et qualitate* n. 15. inquiens: Orta dubitatione, an, si examen aetatis, morum et prudentiae factum fuerit a solo episcopo, concursus sit nullus, *die* 2. *Aug.* 1607 ***Sacra Congregatio*** censuit: ***Si examinatores non retulerint idoneos quoad omnes qualitates, prout Concilium requirit, nullum esse concursum.***

Dasselbe ist durch folgende Resolutionen entschieden worden: Examinatores teneri non solum ad explorandam examinandorum scientiam,

γ) Wo alſo immer der Gebrauch eingeriſſen iſt, daß die Examinatoren blos ihre Stimme über die Leiſtungen der Examinanden in ſchriftlicher und mündlicher Prüfung aus den vorgeſchriebenen Gegenſtänden der theologiſchen Wiſſenſchaft abgeben, iſt derſelbe als mißbräuchliche Gewohnheit zu beſeitigen [1]).

3) Das Urtheil über die Tüchtigkeit der Bewerber, weil Zweck und Finale der Prüfung, muß von den

---

sed inqnirere etiam de aetate, moribus aliisque animi dotibus, et juxta probatum ejnsmodi praerogativarum concnrsum quemlibet dignum et idoneum rennnciare, S. C. censuit in *Urbinaten.* a. 1601 et al. 23. Jnn. 1605. *Hydruntina* 19. Jun. 1638.

Qunm in concursu ad ecclesiam psrochialem instituto examinatores in altero tantum exsminsndo respondissent, enm esse dignum scientia, aetate, gradibns, filiatione etc., in altero antem, enm esse dignnm scientia, nnlla aliarnm ejns qualitatum facta mentione, deveniendnm esse ad novum concnrsnm, resp. S. C. in *Caputaquen.* 10. Jun. 1741. bei *Richter* l. c. pag. 381. n. 18. 19.

1) Als ſolche iſt dies Verfahren durch P. Benedict XIV. in ſ. Encycl. vom 14. Dezember 1742 §. 10. alſo verworfen worden: Moerentes andivimns, quod in plerisque dioecesibus, etsi recepta sit laudabilis firmiterqne cnstodiends cunsuetudo in scriptis redigendi examen concurrentium, nihilominus *examinatorum suffragia in sola litterarum peritia versantur*, nec illorum exquiritur sententia de clericorum aetate, institutione, gravitate et honestate morum, prudentia, muniis antea exercitis, et an tales demnm sint, qui oves snas verbo et exemplo juvare possint. Qnam *devia sit hujusmodi praxis a Tridentini semita,* is plane intelliget, qui expendet verba relata c. 18. Sess. 24. de reform.: „Peracto deinde examine rennncientnr qnotcnnque ab his idonei jndicati fuerint moribns, doctrina, prudentia et aliis rebus ad vacsntem ecclesiam gnbernandam opportunis.“ Idqne probe noscens Congregatio ejusdem Concilii Interpres plnries edixit, exsminatores suo deesse muneri, si doctrinae tantum jndices essent, nec inquirerent, qni prae aliis probitate morum, laboribus, praestito antea ecclesiae obseqnio ceterisqne dotibns ad officium parochi cumulate obenndum necessariis essent idonei et commendabiles. Vergl. auch *De syn. dioec.* l. IV. c. 8. n. 3. I. 295.

Examinatoren zum Schluſſe der Prüfung in Gegenwart des Ordinarius oder ſeines Stellvertreters gefällt werden; denn das Tridentinum verordnet: *Peracto deinde examine* renuncientur quotcunque ab his idonei judicati fuerint [1]).

4) Wenn aber das Urtheil der Examinatoren über den Erfolg der Prüfung unentſchieden iſt, d. h. bei Gleichheit oder Singularität ihrer Stimmen, iſt der Biſchof oder ſein Generalvicar befugt, durch ſeinen Hinzutritt zu einer Seite das Urtheil zu einem entſcheidenden zu erheben [2]).

a) Entſchieden iſt das Urtheil der Examinatoren über den Erfolg der Prüfung, wenn der Examinand von der Majorität der Examinatoren entweder approbirt oder reprobirt wird. Damit eine Majorität ſtets vorhanden ſei, dürfen nach Beſtimmung des Tridentinum eben nicht weniger als drei Examinatoren die Prüfung vornehmen.

b) Unentſchieden iſt alſo das Urtheil über die Prüfung bei Parität oder Gleichheit der Stimmen, d. h. wenn gleichviel Stimmen von 4 oder 6 Examinatoren für Approbation und Reprobation des Examinanden lauten; ebenſo

1) Dieſe Worte erklärt P. Benedict XIV. alſo: Examinatores sua suffragia ferre debent, priusquam a loco examinis discedant, et ab episcopo ejusve vicario sejungentur. *De syn. dioec.* l. IV. c. 8. n. 4. I. 295.

2) Conc. Trid. Sess. 24. c. 18. de Ref.: Omnes, qui descripti fuerint, examinentur ab episcopo, sive eo impedito ab ejus vicario generali atque ab aliis *examinatoribus non paucioribus quam tribus, quorum votis, si pares aut singulares fuerint, accedere possit episcopus vel vicarius*, quibus magis videbitur.

c) unentschieden ist das das Urtheil bei Singularität der Stimmen, d. h. wenn unter 3 Examinatoren Einer der Examinatoren approbirt, der Zweite ihn reprobirt, und der Dritte sich eines entscheidenden Votums enthält [1]).

d) In einem solchen Falle der Unentschiedenheit des Urtheils der Examinatoren muß aber der Bischof oder dessen Generalvicar noch in Gegenwart derselben erklären, auf welche Seite er trete [2]).

---

1) Cum ex tribus examinatoribus unus approbat unum, quem alter reprobat, et alter non approbat, nec reprobat, tunc dicentur vota *singularia*, ut Episcopus possit accedere quibus magis videbitur. *Garcias* de Beneficiis Pars IX. c. 2. n. 62. Ed. c. Tom. II. 155. Derselbe führt zur Erläuterung der Sache (ibid. n. 60.) folgende Entscheidungen der h. Congregation des Concils an: *Prima*, utrum stantibus verbis Concilii: Quorum votis, si pares aut singulares fuerint etc. et si ex tribus examinatoribus quilibet eorum unum approbaverit, et alii duo approbatum ab altero reprobaverint, accedente Episcopo uni, vincat alios duos reprobantes, ex quo sunt numero pares probantium et reprobantium? Congregatio respondit: *non vincere, et neminem istorum videri approbatum.*

Secunda, Item, an idem dicendum sit, quando sunt quinque examinatores, et quilibet eorum approbat unum ex examinatis, et ceteri quatuor reprobant approbatum ab altero, Episcopo uni illorum accedente, ex quo vota sunt singularia, an iste, cui accedit Episcopus, sit praeferendus, et sic unus ex examinatoribus cum Episcopo vincat alios quatuor reprobantes? *Idem* respondit Congregatio.

Tertia. Similiter si unus tantum compareret ad se examinandum coram tribus examinatoribus, uno illorum approbante, ceteris reprobantibus, an illi accedere possit Episcopus? Respondit Congregatio: *non posse*, et *examinatum dici reprobatum.*

2) Sicuti ab examinatoribus suffragia ferenda sunt statim peracto examine, ita etiam in eventu, quod episcopus aut ejus vicarius alicui accedere possit, coram iisdem examinatoribus explicare debet, cuinam accedat, cum id pertineat ad examinis complementum. *De syn. dioec.* l. IV. c. 8. n. 5. I. 296.

5) Ob die Examinatoren ihr Urtheil über die Examinanden offen oder geheim, schriftlich oder durch angenommene Zeichen abgeben sollen, darüber hat das Tridentinum nichts verfügt [1]), und es steht daher der Provincialsynode zu, die Art und Weise der Stimmgebung festzustellen, — nach der Bestimmung des Tridentinum: Licebit synodo provinciali, si quae in supradictis circa examinationis formam addenda remittendave esse censuerit, providere [2]).

6) Nachdem durch Fällung des Urtheils die Prüfung ihr Ende erreicht hat, ist die dem Bischofe und den Examinatoren durch den Kanzler Anfangs eingehändigte Requisitentabelle demselben wieder auszuhändigen [3]).

---

1) Nec quidquam refert, an suffragia secreto vel palam ferantur, cum nihil de hac re fuerit a Tridentino sancitum: quod ad Cardinalem Gabrielem Palaeotum, primum Bononiensem archiepiscopum, rescripsit Sacra Congregatio Concilii, addens tamen, congruentius sibi videri, ut examinatores secum invicem suffragia communicent, et deinde jubeant Notario, ut in acta referat, Titium e. g. esse approbatum, Sejum reprobatum, quae omnia discimus a Fagnano in *cit. Cap. Eam te, n.* 16. *et* 17. *de aetate et qual.* At nihilominus Bononiae antiqua viget consuetudo, ut vota ab examinatoribus dentur secreto per albos et nigros lapillos in urnam conjectos. *De syn. dioec.* l. IV. c. 8. n. 4. I. 295 s.

2) Das öfter genannte Provincialconcil von Bologna verordnet hierüber cap. 8. *de votis examinatorum:* Peracto examine licebit examinatoribus aliquam inter se de illorum conditionibus et peritia seu imperitia in examine cognita in morem colloquii tractare; certum tamen illorum judicium constansque determinatio non a verbis palam prolatis, sed a secreta suffragiorum per albas fabas et nigras decisione pendebit: ita tamen, ut nec etiam privatas illas sermocinationes cuiquam sub poena arbitrio Ordinarii infligenda licebit propalare.

3) So verordnet die Encycl. P. Benedict XIV. vom 14. Dec. 1742. §. 16. V.: Absoluto concursu ab episcopo vel eo impedito a vicario

D. Von den rechtlichen Wirkungen der zur Beſetzung von Pfarrpfründen beſtandenen Prüfung.

I. Rechtliche Wirkungen der Approbation.

§. 19. Nur einem Approbirten darf die erledigte Pfründe verliehen werden.

Das approbirende Urtheil der Examinatoren hat die Wirkung, daß

1) nur einem zur Verwaltung der erledigten Pfründe in jedem Betrachte tüchtig Befundenen dieſelbe verliehen werden darf — nach ausdrücklicher Beſtimmung des Concils von Trient: In omnibus casibus non cuiquam alteri, quam uni ex praedictis examinatis et ab examinatoribus approbatis ... de ecclesia provideatur; und

2) daß keinerlei Berufung oder Appellation an was immer für einen kirchlichen Richter die Beſetzung des Beneficiums durch einen von den Examinatoren Approbirten hindern oder aufſchieben kann — nach der weiteren Beſtimmung des Tridentinum: nec praedictorum examinatorum relationem, quo minus executionem habeat, ulla devolutio aut appellatio, etiam ad sedem apostolicam, sive ejusdem sedis legatos aut vicelegatos, aut nuncios, seu episcopos aut metropolitanos, primates vel patriarchas interposita impediat aut suspendat [1]).

---

generali una cum examinatoribus synodalibus non pancioribus quam tribus, notula compendiaria requisitorum antea distributa tradatur cancellario, qui illam comburat, vel penes acta secreto custodiat et nemini ostendat, nisi de mandato episcopi vel ejus vicarii generalis.

1) Ebenſo verfügte der h. P. Pius V. in ſ. Conſtitution *In con-*

3) Dieſe Wirkung iſt dieſelbe in Betreff einer jeden mittelſt Prüfung durch Synodaleraminatoren zu beſetzenden Pfründe, es mag Concurs für dieſe ausgeſchrieben worden ſein oder nicht; daher darf

a) in eine Seelſorgspfründe, welche Laien- oder gemiſchten Patronates iſt (§. 7) nur der tüchtig befundene Präſentirte eingeſetzt werden — laut Beſchluß des Tridentinum: Quodsi juris patronatus laicorum fuerit, debeat qui a patrono praesentatus fuerit, ab eisdem deputatis ut supra examinari, *et non nisi idoneus repertus fuerit admitti.*

b) Ebenſo darf aber auch eine jede Pfründe, welche mittelſt Concursprüfung zu beſetzen iſt (§. 6) nur Einem der approbirten Concurrenten verliehen werden — laut der oben 1) genannten Beſtimmung.

Da fragt es ſich nun, welcher iſt dieſer Eine unter den approbirten Concurrenten, dem die Pfründe verliehen werden ſoll?

§. 20. Unter den approbirten Concurrenten ſoll der Tüchtigere und Würdigere für die erledigte Pfründe gewählt werden.

Die Kirche, ein Inſtitut des Rechtes und heiliger Ordnung, überläßt in dem Falle, daß eine Seelſorgspfründe mittelſt Concursprüfung nur mit einem in ihr Approbirten beſetzt werden ſoll, die Wahl dieſes Einen nicht der bloßen Gnade und dem Belieben Des-

---

ferendis §. 8: Haec tamen appellatio interposita interim non impediat aut suspendat, quo minus electio per ordinarium primo loco facta interim debitae demandetur exsecutioni, et provisus ab eadem ecclesia causa appellationis hujusmodi pendente non amoveatur.

jenigen, dem sie von Rechtswegen zusteht, sondern sie will in jedem solchen Falle, daß von diesem aus der Zahl der Approbirten der Tüchtigere (magis idoneus) oder Würdigere (ex dignis dignior) gewählt werde.

1) Da frägt es sich zuerst: wer ist unter den approbirten Concurrenten der Tüchtigere oder Würdigere?

a) Es unterliegt nach dem §§. 15. 18. Gesagten nicht dem geringsten Zweifel, daß unter den approbirten Concurrenten Jener für den Tüchtigeren und Würdigeren zu halten sei, welcher sich in Anbetracht aller oder der vorzüglichsten zur Verwaltung der erledigten Pfründe erforderlichen Eigenschaften vor den Uebrigen am meisten empfiehlt.

b) Insonderheit aber ist für den Tüchtigeren nicht immer der Gebildetere oder Gelehrtere zu halten; denn die Wissenschaft bildet nur eine der erforderlichen Eigenschaften, die erst nach der sittlichen Würdigkeit (§. 15) in Frage kommt [1]).

---

1) Certum est enim — schreibt P. Benedict XIV. — non eum semper, qui majori doctrina et scientia pollet, ad regendam parochialem ecclesiam magis aptum censeri debere. *De syn. dioec.* l. XIII. c. 9. n. 20. III. 372.

In einer Verhandlung der hl. Congregation des Concils vom 1. April 1719 heißt es: Nemo non scit, solius scientiae non esse habendam rationem in collatione parochialium, nec doctiorem esse docto magis idoneum, ut ecclesiam curatam obtineat. *Thesaur. Resol. S. Congr. Conc.* Tom. I. 179.

Nec sine gravi animarum detrimento et disciplinae injuria praeficietur ecclesiae, qui literis magis pollet, licet quoad cetera minus aptus et quandoque indignus; contra vero arceatur ille, qui, licet impar doctrinae, merito attamen, moribus, gravitate, prudentia, probato nomine, diuturno ecclesiae famulatu ac multiplici virtutum laude praecellit. *Encycl.* Benedicti XIV. de 14. Dec. 1742. §. 11.

2) Als denjenigen aber, welchem die Wahl dieses Tüchtigeren oder Würdigeren zustehe, bezeichnet das Concil von Trient in mehreren Fällen den Bischof, und in einem Falle auch den geistlichen Patron. Diese Fälle erledigen die folgenden §§.

§. 21. Die Wahl des Tüchtigsten steht dem Bischofe zu

1) nach abgehaltener Concursprüfung zur Besetzung einer durch Tod oder Resignation erledigten Seelsorgspfründe der freien bischöflichen Verleihung [1]) — nach Bestimmung des Tridentinum: Ex hisque *episcopus eum eligat, quem ceteris magis idoneum judicaverit, atque illi* et non alteri *collatio ecclesiae ab eo fiat, ad quem spectabit eam conferre;* ferner

2) nach abgehaltener Concursprüfung zur Besetzung einer durch Tod oder Resignation erledigten, dem päpstlichen Stuhle *ratione mensium* vorbehaltenen Pfründe [2]); ferner

---

Ja, selbst der durch Wissenschaft und Tugend unzweifelhaft Ausgezeichnetere erscheint nicht immer auch als der Tüchtigere zur Verwaltung der erledigten Pfründe. Imo neque etiam aliquando ille, qui est Doctor, et sanctior, est judicandus dignior, sed is, qui juxta munus et rem, cui praeficiendus est, aptior ejus ministerio apparet. Et fieri potest, quod Doctor et pauper non sit ita aptus, ut non Doctor et non pauper; et merite non Doctor et non pauper judicandus sit dignior, ut post alios annotavit *Covarr. reg. peccatum part.* 2. §. 7. *n.* 4. *versic. dignior vero*, et etiam ita fuit dictum in causa *Beneventana* parochialis 13. Jun. 1590. bei *Garcias* l. c. pag. 176. num. 250.

1) Vergl. §. 6. n. 1. 4.

2) Vergl. §. 6. n. 2. P. Benedict XIV. in s. Encycl. vom 14. Dec. 1742. §. 20; Absoluto concursu, si res sit de beneficiis curatis,

3) nach abgehaltener Concursprüfung zur Beſetzung einer durch Tod oder Reſignation erledigten Seelſorgspfründe geiſtlichen Patronates, auf welche die Einſetzung des Beneficiaten einem Andern als dem Biſchofe zuſteht; denn in dieſem Falle ſoll der vom Biſchofe als der würdigſt Bezeichnete durch den geiſtlichen Patron Jenem präſentirt werden, dem die Beſetzung der Pfründe zukommt [1]); endlich auch

4) nach abgehaltener Concursprüfung zur Beſetzung einer ſtreitigen Curatpfründe [2]);

5) nach abgehaltener Concursprüfung zur Beſetzung von Laien- und gemiſchten Patronatspfründen (laut §. 7. a. b. c.).

6) In allen dieſen Fällen iſt es der Biſchof allein, dem die Wahl des Tüchtigſten aus der Zahl der in der

---

quae tantum ratione mensium reservata sint, episcopus inter approbatos eliget magis idoneum et Datariae significet, nec acta concursus transmittat, nisi a Dataria, quum id opportunum duxerit, requirantur. Sin vero dicta beneficia, quibus cura imminet animarum, ex alio quovis capite quam mensium apostolicorum sanctae sedi reservata sint, eo sane casu veteri non immutato more abstineat episcopus a ferendo dignoris judicio et acta concursus ultro Datariae exhibeat. §. 21. Licebit tamen ordinariis pro suo arbitrio familiaribus literis Datario scriptis eidem denunciare personam, quam censent regendae ecclesiae magis idoneam, eundemque commonere, an occulta aliqua et in actis juste reticita subsit causa, quae cuipiam obstet ad beneficium curatum obtinendum. Nos ipsi postmodum ab hac sede omnium principe et magistra luculento edocebimus exemplo, quanti faciendum sit episcopale judicium.

1) Sess. 24. c. 18. de Ref.: Si vero juris patronatus ecclesiastici erit ... et institutio ab alio, quam ab episcopo erit facienda, tunc episcopus solus ex dignis eligat digniorem, quem patronus ei praesentet, ad quem institutio spectat.

2) Vergl. §. 6. n. 5.

Concursprüfung Bewährten zuſteht; und damit der Biſchof in Stand geſetzt werde, dieſe Wahl gewiſſenhaft zu treffen, muß eben die Prüfung der Bewerber von ihm abgehalten werden.

a) Daß den Synodalexaminatoren ganz und gar kein Antheil an dieſer Wahl des Tüchtigſten zukomme, iſt nebſt dem klaren Ausſpruche des Tridentinum noch durch beſondere Entſcheidungen der hl. Congregation des Concils und P. Benedict XIV. in der Encyclika vom 14. Dezember 1742 außer allen Streit geſetzt, wenn es auch ſelbſtverſtändlicher Weiſe dem Biſchofe unbenommen iſt, die Examinatoren hierüber zu berathen [1]).

---

1) Oritur quaestio, an ejusmodi judicium de majori habilitate, seu supra ceteros approbatos praestantia ad solum spectet episcopum, an etiam ad synodales examinatores. Sed adeo luculenta sunt verba, quibus Tridentinum renunciare digniorem inter approbatos solius episcopi judicio committit, ut mirum nobis videatur, aliquos reperiri doctores, qui id juris adscripserint examinatoribus ... Tridentino adhaesit Sacra Congregatio, ejusdem interpres, quae a. 1573 ab episcopo Patavino ad hunc modum interrogata: *Licet clare concilium Tridentinum c.* 18. *sess.* 24. *loquatur, nihilominus examinatores Patavini praetendunt, ad eos etiam spectare eligere magis idoneum ex illis, qui fuerint approbati in examine concursus ad parochiales vacantes, et non ad episcopum, contra clara verba ipsius concilii. Quare nomine Ordinarii Patavini Dominationibus vestris illustrissimis humiliter supplicatur, ut suis litteris ipsi vicario generali et examinatoribus explicite declarent, quaenam in casu supradicto fuerit concilii sententia* — respondit: *id ad eos non spectare.* Quod iterum nos declaravimus et confirmavimus in praefata nostra epistola encyclica §. 11. ubi diximus: *Absoluto examine, ut cuique satis compertum est, fit tantummodo potestas examinatoribus renunciandi quotquot regendae ecclesiae idoneos judicaverint, reservata uni episcopo electione dignioris.* Non negamus tamen, posse episcopum, si velit, antequam digniorem ex approbatis renuntiet, quo cautius agat, examinatorum consilium exquirere. *De syn. dioec.* l. IV. c. 8. n. 6. I. 297 s.

b) Dieſes dem Biſchofe allein zuſtehende Recht kann von dem Generalvicar deſſelben nur in Folge ſpecieller Vollmacht ausgeübt werden [1]).

c) Es geht dieſes Recht bei Erledigung des biſchöflichen Stuhles an den Capitularvicar über, und zwar nothwendig und ohne Beſchränkung — laut Entſcheidung der hl. Congregation des Concils vom 1. December 1736 [2]).

Examinatores debent renunciare, quot idonei reperti fuerint, non autem, quis eorum dignior sit. Quod si aliquem digniorem esse judicaverint, episcopum non teneri huic conferre ecclesiam, sed suo judicio eum eligere posse, qui ipsi videretur dignior resp. S. C. in *Null. Sublacen.* 22. Jul. 1741.

1) Nirgends, wo das Tridentinum von dieſer dem Biſchofe zuſtehenden Wahl ſpricht, erwähnt es den Generalvicar deſſelben. Es geſchieht dies aber deshalb nicht, weil das Decretalenrecht die Wahl für Beneficien der biſchöflichen Verleihung als eine ſolche Amtshandlung erklärt, welche der G.V. des Biſchofs ohne ſpecielles Mandat nicht vornehmen kann. Darüber ſchreibt P. Benedict XIV.: Quamquam Vicarius ordinariam Episopi jurisdictionem, Episcopi nomine, in dioecesi exerceat, plurima tamen sunt, quae virtute solius generalis commissionis, sine speciali Episcopi mandato, facere nequit, juxta decisionem Cap. 2. et 3. *de officio Vicarii* in 6. (I. 13.). Inter ea porro, quae sine speciali mandato Episcopi a Vicario generali expleri nequeunt, enumerantur ... in materia beneficiali ea, quae sunt merae liberalitatis et gratiae, vel speciem habent alienationis; ac proinde sine speciali Episcopi mandato non potest beneficia conferre, aut ad ea, quae juris patronatus episcopalis sunt, clericos nominare, praesentare vel eligere; quia tam collatio beneficii, quam ad istud praesentatio, seu electio donationem quamdam et liberalitatem sapit, Cap. 9. *de praebendis* (III. 5.) et cap. 7. *de concessione praebend.* (III. 8.). — *De syn. dioec.* l. II. c. 8. n. 2. I. 113 s.

2) Jus eligendi digniorem in singulis enumeratis casibus, competens episcopo, vacante sede episcopali transit ad capitulum ecclesiae cathedralis, ad quod tota episcopi jurisdictio devolvitur; sed a capitulo transfertur in Vicarium capitularem, quem ex Tridentini decreto sess. 24. c. 16. de reform. intra octo dies ab habita notitia vacationis Ecclesiae tenetur eligere. Vigebat olim opinio permittens

§. 22. Das Recht der Appellation gegen die Wahl des Biſchofs.

Dieſe an den Biſchof durch das Concil von Trient geſtellte Forderung, aus den durch die Examinatoren approbirten Bewerbern den Tüchtigſten oder Würdigſten zu wählen, verpflichtet denſelben nicht blos im Gewiſſen, ſondern auch vor dem äußeren Gerichte der Kirche, alſo daß daraus für Jene, welche ſich durch die vom Biſchofe getroffene Wahl verletzt halten, ein Klagrecht erwächst.

Und zwar hat, dem Biſchofe gegenüber, eben weil das Geſetz des Tridentinum ſo wie im Gewiſſen ſo auch in foro externo verbindet, jeder von den Examinato-

---

capitulo aliquam jurisdictionis partem sibi reservare. Eapropter, cum olim institutus fuisset concursus ad quamdam ecclesiam parochialem, et lis excitata fuerit inter capitulum et Vicarium capitularem, cuinam jus competeret renuntiandi magis idoneum, Sacra Congregatio Concilii die 18. Novembris 1651 censuit, spectare ad capitulum, quia in deputatione Vicarii id juris sibi expresse reservaverat. Verum, cum postea praevaluerit sententia opposita, et jam communiter doctores sentiant, integrum non esse capitulo, ne minimam partem quidem jurisdictionis sibi reservare, sed totam, quam habet, conferre debere Vicario capitulari, .. etiam Sacra Congregatio e priori sententia recessit, aliudque judicium tulit in alia simili controversia. Vacante ecclesia cathedrali Elven. indictus fuit concursus ad quamdam ecclesiam parochialem. Concursus, ut moris est in regno Lusitaniae, habitus fuit coram capitulo. Lis subinde vertebatur inter capitulum et Vicarium capitularem super jure eligendi digniorem ex approbatis, quod capitulum ea potissimum ratione sibi adstruebat, quod scilicet in Vicarii deputatione ejusdem jurisdictionem coarctasset. Re delata ad Sacram Congregationem Concilii, haec die 1. Decembris 1736 jus, de quo disceptabatur, asseruit Vicario, cujus jurisdictionem censuit nequaquam potuisse a capitulo limitari. *De syn. dioec.* l. IV. c. 8. n. 10. l. 302 s.

ren approbirte Bewerber, der sich durch die von demselben getroffene Wahl zurückgesetzt, beschwert und beeinträchtigt glaubt, das Recht, gegen diese Wahl des Bischofs zu appelliren[1]).

1) Kraft der Constitution *In conferendis* war der Appellant bei dem damals geltenden mündlichen Prüfungsverfahren (§. 17) befugt, den ihm vom Bischofe Vorgezogenen zu einer neuen Prüfung vor dem angerufenen höheren kirchlichen Richter zu provociren; dieser aber konnte auf Grund der vorgenommenen Prüfung die Wahl des Bischofs cassiren, und kraft päpstlicher Vollmacht dem als tüchtiger Erkannten die Pfründe verleihen (falls die Verleihung dem Bischofe, gegen dessen Wahl der Recurs ergriffen worden war, zustand), oder den jeweiligen Collator der Pfründe beauftragen, dieselbe mit dem im Appellationsgerichte als tüchtiger Erfundenen zu besetzen. Die eingelegte Berufung sollte aber den Ordinarius nicht hindern, das Beneficium an den Mann seiner Wahl zu vergeben, noch auch sollte der in die Pfründe Eingesetzte, so lange die Sache beim Appellhofe anhängig ist, amovirt werden. Jedenfalls war auch die fernere Appellation an den apo-

1) Dies hat ausdrücklich der hl. Papst Pius V. in seiner Constitution *In conferendis beneficiis* vom 18. März 1567 ausgesprochen §. 7.: Ut autem non solum dignis, sed magis idoneis repertis juxta ejusdem Concilii decretum parochiales ecclesiae conferantur, volumus et eadem auctoritate decernimus, quod si episcopus minus habilem posthabitis magis idoneis elegerit, possint ii, qui rejecti fuerint, a mala electione hujusmodi ad metropolitanum, vel si ipse eligens metropolitanus aut exemptus fuerit, ad viciniorem ordinarium uti Nostrum et sedis hujus delegatum, aut alias ad ipsam sedem apostolicam appellare. Dieses Appellationsrecht gewährte auch die fernere Constitution desselben Papstes *Apostolatus officium* vom 19. August 1567 (Bull. Rom. Tom. IV. P. 2.).

ſtoliſchen Stuhl geſtattet, wenn man ſich durch das Urtheil erſter Inſtanz nicht befriedigt glaubte [1]).

2) Durch die Encyclika P. Clemens XI. vom 10. Jan. 1721, kraft deren die mündliche Concursprüfung abgeſchaft und das ſchriftliche Prüfungsverfahren vorgeſchrieben wurde, ward die Befugniß der Concurrenten, den Recurs zu ergreifen, im Allgemeinen aufrecht erhalten, aber mit Rückſichtnahme auf das vorgeſchriebene ſchriftliche Prüfungsverfahren dahin modificirt:

a) Im Falle die Concursprüfung auf die vorgeſchriebene Weiſe Statt gefunden, und auf Grund derſelben die erledigte Pfründe dem Tüchtigeren und Würdigeren verliehen worden, darf keinerlei Appellation wider die Wahl des Biſchofs zugelaſſen werden, welche nicht binnen 10 Tagen vom Tage der Verleihung an erhoben wird [2]).

---

1) In der a. Conſtitution heißt es unmittelbar nach den in der vorhergehenden Note angeführten Worten: ac praeelectum ad novum examen coram ipso appellationis judice et ejus examinatoribus provocare, et constito de prioris eligentis irrationabili jndicio eoqne revocato, parochialia magis idoneo per enndem judicem appellationis auctoritate Noatra (quatenus collatio ad episcopnm, a quo appellatum fuit, spectaret), conferatur, aliaa eidem magia idoneo per jndicem appellationia approbato conferenda remittatur ad eum, ad quem collatio, provisio vel institutio spectabit. §. 8. Haec tamen appellatio interposita interim non impediat aut snspendat, quo minus electio per ordinarium primo loco facta interim debitae demandetur exaecutioni, et provisus ab eadem ecclesia causa appellationis hujusmodi pendente non amoveatur. §. 9. Et si quis a sententia per judicem appellationia lata duxerit appellandum, ia tnnc ad sedem apostolicam appellabit.

2) Peracto secundnm hanc formulam concursu, collataqne ei, qui magia idoneus ac dignior judicatus fuerit, ecclesia parochiali,

b) Wenn Jemand innerhalb dieser Frist appellirt und die Uebersendung der Concursacten an das Appellationsgericht begehrt, so sind dieselben dahin zu überschicken und zwar entweder in Original unter Verschluß und Siegel, oder wenigstens eine authentische Abschrift derselben, welche von dem Kanzler des Concurses und einem andern durch den Ordinarius zu bestimmenden Notare mit dem Originale verglichen und vor dem Generalvicar oder einem andern kirchlichen Würdenträger verlesen und von den Synodaleraminatoren, welche die Concursprüfung abgehalten haben, unterschrieben worden [1]).

c) Wenn der Appellant aus diesen schriftlichen Concursvorlagen nicht den Beweis führt, daß ihm in Anbetracht seiner Kenntnisse Unrecht geschehen,

---

non admittatur appellatio .. ab irrationabili judicio episcopi, nisi intra decem dies a die collationis interponatur. *Bullarium Clementis XI.* Francofurti 1729. fol. pag. 1168.

1) Si quis autem hoc intra spatium appellaverit, actaque concursus petat ad judicem appellationis transferenda; mittantur vel acta ipsa originalia concursus clausa et obsignata, vel certe unum aliquod authenticum eorum exemplum, a Cancellario concursus atque altero Notario collatum et auscultatum coram Vicario vel alio in ecclesiastica dignitate constituto, quem eligat Ordinarius, ad quem etiam Notarii Cancellario adjungendi electio pertinebit, nec non ab examinatoribus synodalibus, qui concursui interfuerunt, subscriptum. *Ibid.*

Durch Encycl. P. Benedikt XIV. vom 14. Dec. 1742. §. 16. VI. ist diese Bestimmung dahin verschärft worden, daß der Appellationsrichter nur auf Grund der ihm vorgelegten Concursacten ein Urtheil fällen darf: Si quem clericorum appellare contigerit ab irrationabili judicio episcopi, coram judice appellationis acta concursus integra omnino producat, et judex, nisi illis visis et gravamine comperto, sententiam non pronunciet.

ſo wird er fruchtlos bei der hl. Congregation um die Erlaubniß bitten, eine neue Prüfung verlangen zu dürfen [1]).

d) Ebenſo wird Jener ſein Recht beim Appellationsgerichte fruchtlos verfolgen, der da etwa in Anbetracht der übrigen Eigenſchaften ſich ungerecht behandelt meint, wenn er dies nicht, innerhalb 10 Tagen von der Wahl des Biſchofs appellirend, entweder aus den Actenſtücken des erſten Concurſes, oder aus beigebrachten Zeugniſſen und Documenten, die zwar außergerichtlich ſein können, aber gewichtig ſein müſſen, erweiſet [2]).

---

1) Ex quibus actis vel authentico eorum exemplo nisi gravamen quoad doctrinam probet is, qui sicut praemittitur, ab irrationabili judicio episcopi appellaverit, novum ad examen provocandi facultatem a Sacra Congregatione frustra postulabit. *Ibid.*

2) Quemadmodum et in judicio appellationis persequi jus suum frustra tentabit is, qui forte se gravatum doleat quoad reliqua, nisi interposita mature, ut dictum est, appellatione ab irrationabili judicio episcopi gravamen quoad illa ostenderit, vel ex actis primi concursus vel saltem ex attestationibus et documentis extrajudicialibus etiam, sed non levibus. *Ibid.* P. Benedict XIV. hat durch ſ. Encycl. vom 14. Dec. 1742. §. 16. VI. dieſe Beſtimmung dahin verſchärft, daß der Appellationsrichter ſein Erkenntniß nur aus den Concursacten mit Ausſchluß aller ſpäteren nach dem Concurſe aufgetriebenen Zeugniſſe ſchöpfen muß: Praeterea in ferenda sententia ac reparando gravamine idem judex innitatur solummodo probationibus ab actis elicitis tam respectu doctrinae quam aliorum meritorum. Quia vero a publica indictione usque ad diem habiti concursus tantum temporis intercessit, quantum satis fuit commode exhibendis necessariis juribus, attestationibus, requisitis aliisque meritorum documentis; idcirco, ut quaevis via fraudibus praecidatur, volumus ac districte mandamus, ne dd. attestationes, fides tam judiciales quam extrajudiciales et documenta quaecunque studiose conquisita et post concursum, ut ajunt, expiscata ullo modo recipiantur: non obstantibus supra memoratis literis a Congregatione Concilii Tridentini Interprete anno 1721 editis, quibus ad praemissorum effectum in hac parte derogamus, illis tamen in reliquis una cum omnibus in eis contentis firmiter in suo robore permansuris.

e) Diese das Appellationsrecht der Concurrenten beschränkenden Bestimmungen P. Clemens XI. sollen aber nur dann Geltung haben, wenn das durch desselben Encyclika vorgeschriebene Verfahren zur Abhaltung der Concursprüfung (§. 17) genau beobachtet wird; wird die Prüfung anders abgehalten, so soll den appellirenden Concurrenten wie früher, gemäß der Constitution Pius V., eine neue Prüfung gestattet werden, auch ohne daß sie vorläufig ihre Beschwerde erweisen [1]).

3) Papst Benedict XIV. hat aber durch seine Encyclika vom 14. December 1742 dieses den Concurrenten zugestandene Appellationsrecht noch weiter beschränkt, und zwar insbesondere

a) den Bischöfen das Recht gewahrt, bei der Wahl der Approbirten auch auf solche Umstände Rücksicht zu nehmen, die ihnen ausschließlich bekannt sind, und solche geheime Umstände im Falle einer wider ihre Wahl erhobenen Appellation dem angerufenen höhern Richter zu notificiren [2]).

---

1) Si quis tamen Ordinariorum aliter ac supra descriptum est, concurrentium examina instituere perrexerit, perget et Sacra ipsa Congregatio more pristino appellantibus, qui se gravatos dixerint, provocationem ad novum examen, nulla gravaminis praevia probatione, indulgere. *Ibid.*

2) §. 16. VII. Ubi vero episcopus, posthabito uno vel altero ex approbatis, ecclesiam contulerit magis idoneo ob aliquam sibi ipsi tantum notam causam, quam censeat significari oportere judici appellationis ad detergendam injustae fortasse praeelectionis notam: familiaribus literis judicem certiorem efficiat inviolabilis secreti lege adjecta. Nemo sit, qui hanc praxim Nostrae tribuat solertiae, quum illa profluat a Tridentini decretis. Sessione etenim 24. c. 20. de reform. ita disponitur: „Praeterea si quis in casibus a jure permissis appellaverit aut de aliquo gravamine conquestus fuerit seu alias ob

b) Der Appellation darf nur in ſo weit Statt gegeben werden, bis ein übereinſtimmendes Urtheil zweier Inſtanzen vorliegt [1]).

---

lapsum biennii de quo supra ad alium judicem recurrerit, teneatur acta omnia coram episcopo gesta ad judicem appellationis expensis suis transferre, *eodem tamen episcopo prius admonito, ut si quid ei pro causae instructione videbitur, possit judici appellationis significare.*“ — Et quamvis jure Nobis timendum sit, ne dicta praxis monendi judicem, a quo appellatum est, in more olim posita hac tempestate obsoleverit et a foro recesserit: attamen episcopus, ut dictum est, si ex causa sibi tantum et non aliis nota, quae tamen approbari digna sit, ecclesiam contulerit, illam judici appellationis datis secreto literis denunciet et aperiat. Sciant porro judices delatas ab episcopo causas et rationes inviolabilis secreti fide esse custodiendas, nec parvi pendendum esse testimonium illius pastoris, cui divino mandatur eloqnio oves suas agnoscere. Facile enim credi non potest, episcopos suae non minus quam alicnae salutis adeo immemores, nt non deterriti divini interminatione judicii odio vel favore moveantur, et in sacrorum canonum singularem injuriam *dicant malum bonum, bonum malum, ponentes tenebras lucem et lucem tenebras.* — Si vero episcopo fuerit suspecta fides judicis, ad quem appellatum est, nec eidem revelanda censuerit hnjusmodi occulta rationum momenta: illa significet secretis literis S. R. E. Cardinali Praefecto pro tempore Congregationis Concilii, qui nec consilio nec auctoritate deerit, quo minus a judice appellationis debitus justitiae locus tribuatur.

1) §. 17: Praeterea quia aequitati etiam convenit, causas appellationis, quae magno litigantium dispendio et ecclesiae pernicie immortales quandoque exsistunt, quanta fieri potest brevitate terminari: idcirco ubi a judice appellationis lata sit sententia, quae praeelectioni factae ab episcopo omnino sit conformis, nullus pateat novae appellationi aditus, sed auctoritate rei judicatae controversiae finis imponatur. Sin vero judex appellationis aliter quam ordinarius pronunciaverit, liceat praeelecto ab episcopo, qui causa cecidit, ad alium judicem appellare, firmiter interim retenta parochialis ecclesiae possessione. Tandem postquam tertius quoque judex sententiam dixerit, ne partes ultra modum graventur laboribus et expensis, praesertim quia agitur de cura animarum, cui damnosum est certi

§. 23. Von der Wahl des Würdigſten durch den geiſtlichen Patron, und der Appellation gegen dieſelbe.

Die Forderung, den Tüchtigſten und Würdigſten aus der Zahl der approbirten Bewerber zu wählen, ſtellt die Kirche auch an den geiſtlichen Patron einer Pfründe, welche auf den Vorſchlag deſſelben vom Biſchofe verliehen wird — nach der ausdrücklichen Verfügung des Tridentinum: Si vero juris patronatus ecclesiastici erit, ac institutio ad episcopum, et non ad alium pertineat, is, *quem patronus digniorem inter probatos ab examinatoribus judicabit*, episcopo praesentare teneatur, ut ab eo instituatur.

Deshalb iſt

1) der geiſtliche Patron nicht nur im Gewiſſen, ſondern auch vor dem äußern Gerichte der Kirche zur Wahl des Würdigſten verpflichtet [1]).

---

pastoris destitui solatio: is legitimum regendae ecclesiae jus obtineat, cui duae conformes assislunt sententiae, nec ullum novae appellationis remedium succumbenti suffragetur.

1) Dies iſt als unzweifelhafte Beſtimmung des Concils von Trient erklärt worden durch Breve P. Benedict XIV. vom 9. April 1746 an den Erzbiſchof v. Florenz, wo es heißt: Ut igitur exordiamur a prima quaeslione, in qua quaeritur, an patronus ecclesiasticns *teneatur in foro externo* praesentare ad beneficium curatum eum, qui magis idoneus magisque dignns est inter approbatos ab examinatoribus, respondemus: *teneri*. Nam antiqnis omnibus disputationibus ommissis, quum juxta Concilii Tridentini praescriptnm in beneficiis cnralis coram examinatoribus synodalibus concursus haberi debeat, debeantque examinatores synodales approbare eos, qni magis idonei sunt, quorum deinde unum debet patronus ecclesiasticus episcopo praesentare, ut ei institutionem praebeat, haec agendi ratio ac methodus necessario secum fert, nt patronus ecclesiasticus teneatur

2) Wenn daher Einer der Approbirten ſich durch die Präſentation des geiſtlichen Patrons beſchwert fühlt, kann er ſeine Klage gegen denſelben beim Biſchofe anhängig machen; und dieſer muß als Richter darüber erkennen, ob der Patron recht gewählt habe oder nicht [1]).

---

praesentare eum, quem digniorem inter probatos ab examinatoribus existimat. Verba Concilii satis per se clara sunt in c. 18. Sess. 24. de reform. Quod procedit, etiamsi episcopus patrono non intimaverit, ut digniorem praesentet, quam cautionem memorat *Abbas* in cap. *Constitutis* 2. *de appellationibus*, quoniam, quidquid sit de utilitate hujus cautionis ante concilium Tridentinum, superflua certe est post idem concilium, a quo in beneficiis curatis patronatus ecclesiastici demandatus est concursus, et injunctum fuit patrono ecclesiastico, ut eum praesentet, quem inter probatos ab examinatoribus digniorem magisque idoneum censebit, quod valet amplius quacunque admonitione seu interpellatione, quam episcopus patrono ecclesiastico faciat. Vergl. *De synodo dioecesana* l. IV. c. 8. I. 300.

1) Quaeritur: An episcopus, ad quem pertinet instituere, sequi debeat judicium patroni circa magis idoneum magisque dignum, an potius inquirere, judicium ejusdem patroni rectumne sit, an non? Et quod ad hanc quaestionem attinet, censemus necesse esse unum ab altero casum distinguere. Nam aut inter probatos ab examinatoribus nemo est, qui de patroni judicio queratur, a quo, puta Titius, magis idoneus magisque dignus aestimatus est isque episcopo praesentatus, et tum episcopus sequi debet judicium patroni, neutiquam vero in ejus judicium inquirere. Nam a S. Concilio non praescribitur, ut digniorem instituat, sed quem patronus inter approbatos ab examinatoribus digniorem judicaverit: *quem patronus digniorem inter probatos ab examinatoribus judicabit*, ut bene animadvertit Fagnanus in suis manuscriptis, quae apud Nos exstant super c. 18. Sess. 24. de reform.: *Et non potest episcopus opponere, quod patronus ecclesiasticus non vere digniorem, sed quem ipse patronus digniorem arbitratur, elegerit et episcopo praesentaverit, quia Concilium voluit absolute institui illum, quem patronus tanquam digniorem elegerit.* — Et in hujusmodi facti specie locum habet rescriptum Congregationis Concilii a. 1573. ut videre est lib. I. Decretorum pag. 167. Verba autem haec sunt: *Sacra etc. censuit,*

3) Von dem richterlichen Spruche des Biſchofs kann in jedem Falle an den höhern Richter appellirt werden,

---

si parochia sit juris patronatus ecclesiastici, et institutio ad episcopum pertineat, facultatem judicandi digniorem inter idoneos probatos ab examinatoribus spectare ad patronum ecclesiasticum, et episcopum teneri instituere eum, quem dictus patronus judicaverit digniorem et ipsi episcopo praesentavit.

Aut inter ab examinatoribus idoneos probatos aliquis est, qui judicio patroni minime acquiescens coram episcopo, cujus est dare institutionem, queritur, se postbabitum fuisse, licet magis dignus et idoneus altero sit, quem patronus tanquam digniorem et magis idoneum episcopo praesentavit; et hoc secundo casu, quum episcopus judicis personam sumere cogatur, sequi non debet patroni judicium circa magis idoneum magisque dignum, sed priusquam institutionem concedat, in patroni judicium inquirere, ut inter alios recte considerant *Garcia* de benef. part. 9. c. 2. n. 265 ss. et praecipue n. 268 s. et *Ventriglia* in prax. rer. eccl. tom. 2. adnot. 5. §. 2. n. 56.

Non obstat, si quis assereret, etiam hoc secundo casu clausis oculis sequendum esse patroni judicium de magis idoneo magisque digno, perinde ac si id consentaneum sit verbis Concilii superius laudatis: *Quem patronus digniorem inter probatos ab examinatoribus judicabit.* Nam praetermissis, quae a doctoribus dicuntur, nempe ea verba intelligenda esse de justo, vero proboque judicio, ut videre licet apud *Massobrium* in praxi habendi concursum requis. 5. dub. 1. n. 43. 44., Concilium agens de beneficio curato patronatus ecclesiastici inquit: *Quem patronus digniorem inter probatos ab examinatoribus judicabit.* Non multo autem superius loquens eodem loco de beneficio curato liberae collationis ordinarii, his verbis utitur: *Episcopus* inter eos, qui probati sunt tanquam idonei ab examinatoribus synodalibus, *eum eligat, quem ceteris magis idoneum judicaverit.* — At vero si quis ab examinatoribus probatus tanquam idoneus contra judicium, quod secundum alterum tulit episcopus eum praeeligendo, institerit, auditur, et ab appellationis judice expenditur, episcopi judicium rectumne probumque sit, an pravum atque injustum, ut quotidie re ipsa contingit, et definitum legitur a s. m. Pio V. praedecessore Nostro in sua Constitut. 33. *In conferendis.* Multo magis, quaeviscunque sint Con-

nur mit dem Unterſchiede, daß, wenn der Biſchof mit der Wahl des Patrons übereinſtimmt, der Präſentirte ungeachtet der erhobenen Appellation in die Pfründe canoniſch eingeſetzt werden kann; nicht aber alſo im Falle der Biſchof einen Andern als den Präſentirten für den Würdigen erklärt. Denn wenn wider dieſes biſchöfliche Urtheil Berufung eingelegt wird, ſo wird dadurch die Beſetzung des Beneficiums ſo lange ſuſpendirt, als nicht der angerufene höhere Richter ſeinen Spruch gethan hat [1]).

---

cilii verba, si quis inter probatos ab examinatoribus actionem moveat contra jndicium a patrono latum, acqnum justumque erit, nt audiatur, et munus erit episcopi, ad quem instituere in beneficio pertinet, diligenter inquirere, patroni judicium utrum valeat nec ne, regulisne jnstitiae an secus innitatur. Alſo P. Benedict XIV. in dem genannten Breve vom 9. April 1746.

1) Quaeritur, si appellaverit qui se digniorem existimat, et posthabitus est, an snspendi debeat institntio praesentati, an potius eam exseqni oporteat, paucis: si appellatio interposita locum habeat in devolutivo duntaxat, an etiam in suspensivo? Et hic etiam opus esse videtur unum casum ab altero distinguere. Nam aut judicium episcopi convenit cum illo patroni ecclesiastici, adeo ut is, qui praesentatus est a patrono ecclesiastico tanquam magis idoneus et dignus, talis etiam ab episcopo jndicetur, et isti institutio ab episcopo concedatur, si posthabitus a patrono et ab episcopo appellet, ejns appellatio in devolutivo tantum locnm habebit, et illi, qni institutus est ab episcopo, parochiae possessionem minime retardabit. Et quidem si agatur de ecclesia parochiali liberae collationis episcopi, et ab episcopo uni ex approbatis ab examinatoribus synodalibns tanquam digniori et magis idoneo institutio dctur, is, qui inter probatos ab eisdem examinatoribus se injuste posthabitnm ab episcopo contendit, sibique et non alteri debitam esse institutionem, appellat, obtinere nequit, ut sua appellatio suspensiva sit, quae non alia ratione admittitnr, nisi in devolutivo juxta §. 8. laudatae const. *In conferendis* s. m. Pii V., multo magis, qnum agitur de ecclesia juris patronatus ecclesiastici, et in digniori magisque idoneo judicando patronus et episcopus consentiunt, qui inter probatos ab

II. Rechtliche Wirkungen der Reprobation.

Da über den Erfolg der Prüfung im Allgemeinen blos das Urtheil der Examinatoren entſcheidet, ſo iſt

1) jeder Bewerber um eine Pfarrpfründe, welcher von der Majorität der Examinatoren reprobirt wird, als ſolcher auch vom Biſchofe wie von jedem Andern anzuerkennen.

---

examinatoribus synodalibus contendit, a patrono et ab episcopo injuriam sibi illatam esse, si appellationem interponat, ejus appellatio non in suspensivo, sed duntaxat in devolutivo admittetur. Nam primo casu appellanti judicium solius episcopi, secundo autem casu praeter episcopi judicium etiam patroni ei adversatur.

Aut enim, nt alteram distinctionis partem prosequamur, in ferendo judicio de magis digno magisque idoneo sententiae episcopi et patroni ecclesiastici minime concordant, et tum, si quis ex approbatis ab examinatoribus et tanquam magis dignus praeelectus est a patrono, putet se gravatum esse ab episcopo, neque ejus judicio acquiescere vult et ideo provocet, ejus appellatio ad suspensionis effectum operari debet, et ecclesia parochialis sub oeconomo remanere, donec lis inter eum, qui dignior habitus est a patrono, et alterum, qui ab episcopo, et ideo nt dignior in parochiali ecclesia institutus est, finiatur. Nam hoc casu considerari debet, praeelecto ab episcopo refragari judicium patroni, nempe ejus, cui praecipue Concilium electionem inter idoneos elargitum est; cujus judicio, si nemo sit, qui adversetur, standum esse voluit, ut paulo ante adnotavimus; ejus demum, ad quem in paritate meritorum pertinet uni vel alteri gratificari, ut apud *Gratian.* l. I. num. 264. et apud *Ventriglia* loco pariter cit. nnm. 5.

Quae quum ita se habeant, nimis durum esset, si quis causa cadens in secundo judicio, quod fert episcopus, et propterea appellationem interponeret, deinde ejus appellatio non operaretur nisi in devolutivo, et non etiam in suspensivo, quum regula in jure certa sit, quum aliquis in primo judicio victor in altero succumbit, si a secundi judicis sententia appellet, ejus appellationem non solum in devolutivo, sed etiam in suspensivo valere. P. Benedict XIV. ebendaſelbſt.

2) Da die Kirche bei Bestellung der Examinatoren sowohl in Anbetracht ihrer wissenschaftlichen Tüchtigkeit als in Betreff ihrer Gewissenhaftigkeit sich sicher gestellt hat; so erkennt sie auch dem reprobirenden Urtheile derselben eine solche Geltung zu, daß einem von der Majorität der Examinatoren reprobirten Candidaten die erledigte Pfründe schlechthin nicht verliehen werden kann und darf; denn das Concil von Trient sagt ausdrücklich: In omnibus casibus *non cuiquam alteri, quam uni ex* praedictis examinatis et ab examinatoribus *approbatis, de ecclesia provideatur.* Und unmittelbar vorher: Quod si juris patronatus laicorum fuerit, debeat qui a patrono praesentatus fuerit ab eisdem deputatis ut supra examinari, *et non nisi idoneus repertus fuerit admitti.*

3) Weil jedoch immerhin das von den Examinatoren gefällte Urtheil ein irriges oder ungerechtes sein kann, so kann der Reprobirte gegen das ihn verwerfende Urtheil der Examinatoren appelliren [1]).

---

1) Daß eine solche Appellation Statt haben könne, ist stillschweigend durch die Bestimmung des Concils von Trient Sess. 24. c. 18. de Reform. ausgesprochen: nec examinatorum relationem, quo minus exsecutionem habeat, ulla devolutio aut appellatio, etiam ad sedem apostolicam ... interposita impediat aut suspendat. Obwohl hiedurch ziemlich deutlich ausgesprochen war: es werde vom Concil einer Appellation gegen das Urtheil der Examinatoren Platz gegeben, so wurde doch die entgegenstehende Ansicht insbesondere nach Erscheinen der Constitution Pius V. *In conferendis* ziemlich allgemein, weil dieselbe §§. 7. 8. 9. blos der Appellation gegen die Wahl des Bischofs Erwähnung that. Dieser Ansicht scheint durch einige Zeit auch die hl. Congregation des Concils gewesen zu sein; denn das von derselben bestätigte oft genannte Concil von Bologna verordnete c. 8. *de votis examinatorum:* Nec a rejectione examinatoris licebit appellare. — Daß aber das Concil

In Betreff des von einem Reprobirten ergriffenen Recurſes gilt aber Folgendes:

a) Iſt das verwerfende Urtheil von der Majorität der Examinatoren ausgeſprochen worden, alſo daß der Biſchof oder ſein Generalvicar dabei nicht betheiligt war, ſo kann der Reprobirte gegen daſſelbe an den über den Examinatoren ſtehenden Biſchof appelliren [1]).

b) Iſt aber der Biſchof an dem reprobirenden Urtheile dadurch betheiligt, daß er bei Stimmen-Gleichheit oder Singularität der Examinatoren (§. 18. n. 4. b. c.) durch ſein Votum das Urtheil erſt zum reprobirenden erhob, ſo muß der Reprobirte an den höheren kirchlichen Richter appelliren [2]).

---

von Trient einer Appellation wider die Reprobation der Examinatoren Raum gebe, iſt authentiſch durch P. Benedict XIV. erklärt worden in ſeiner Encycl. vom 14. Dec. 1742, wo er §. 15. ſchreibt: Optimum factu aliquibus fortasse videretur, si, appellatione quavis sublata, cura praeficiendi rectores animarum prorsus relinqueretur episcopis rationem villicationis suae Christo judici tantum reddituris. Verum nullo pacto probare id possumus, quod adversaretur menti *Concilii Tridentini tacite permittentis appellationem in devolutivo a mala relatione examinatorum*, quemadmodum innuere videntur verba illa: „Nec praedictorum examinatorum relationem, quo minus executionem habeat, nlla devolutio et appellatio . . impediat aut suspendat.“ Ebenſo erklärt er in ſ. Breve an den Erzb. v. Florenz vom 9. April 1746: Scire oportet, Concilium Tridentinum c. 18. vers. *in omnibusque* sess. 24. de reform. loqni de eo, qui a mala relatione examinatorum synodalinm provocat, a quibus idonens probatus non est, quum se talem esse existimet.

1) Et ista appellatio videtur posse interponi ad episcopum, qui est superior examinatoribus, a qnibus appellatnr. *Garcias* l. c. pag. 175. n. 245.

2) Et ista appellatio videtur posse interponi ad episcopum . . nisi quando reprobatio facta est ex voto episcopi, qnia vota examinatorum erant paria ant singularia, et episcopus accessit repro-

c) Der Reprobirte muß ſeine Berufung an den Biſchof oder den höhern kirchlichen Richter innerhalb zehn Tagen von der Verleihung der Pfründe an ſeinen Mitbewerber, oder falls er der einzige Präſentirte war, innerhalb 10 Tagen von der Prüfung an einlegen [1]).

d) Der angerufene Biſchof oder höhere kirchliche Richter darf ein Urtheil über die Reprobation des Appellanten nur auf Grund der ihm vorgelegten Concurs- oder Prüfungsacten fällen [2]).

α) Im Falle nun die Beſchwerde des Apellanten gegen das, ſeine theologiſchen Kenntniſſe reprobirende Urtheil der Examinatoren erhoben wird, ſo hat der ange-

---

bantibus, juxta Conc. dict. c. 18, tunc enim cum appelletur etiam ab ipso episcopo, appellandum erit ad superiorem. *Idem* ibid.

1) Nach Beſtimmung Clemens XI. u. Benedict XIV. vom 14. Dec. 1742: Non admittatur appellatio aut a mala relatione examinatorum aut ab irrationabili judicio episcopi, nisi intra decem dies a die collationis interponatur. Und nach folgender Entſcheidung der hl. Congregation des Concils: Sacerdotem Paschalem Englen, qui a relatione examinatorum et a judicio episcopi in concursu parochiae S. Nicolai ex Aliph. in oppido Rocellae Hyeracen. dioecesis apud curiam Metropolitanam Rheginen. *post lapsum decendii* a die collationis parochiae appellationem interposuerat, *legitime non appellasse*, ideoque nec fuisse locum revisioni actorum concursus; nec esse transportanda acta originalia, rescripsit S. Congregatio. *In Hyeracen. seu Rheginen. Concursus die* 14. *August.* 1824. In *Ferraris* Biblioth. can. Ed. nov. Casin. 1845. Tom. II. 911.

2) P. Benedict XIV. ebendaſelbſt §. 16. VI.: Si quem clericorum appellare contigerit a mala relatione examinatorum .., coram judice appellationis acta concursus integra omnino producat, et judex, nisi illis visis et gravamine comperto, sententiam non pronunciet. Und nach folgender Entſcheidung der h. Congregation des Concils: In concursu ad parochiales de mala relatione examinatorum cognosci non posse censuit S. Congregatio, nisi integra acta concursus essent allata. *In Lucana concursus die* 21. *Maii* 1803. Ebendaſelbſt.

rufene Richter ausſchließlich aus dem vorgelegten Prüfungselaborate das Erkenntniß zu ſchöpfen, ob die Beſchwerde des Appellanten gegründet ſei oder nicht [1]).

---

1) Derſelbe ebenda §. 11: Si quem clericorum forte contigerit appellare a mala relatione examinatorum, quorum cura unice versata fuerit in exquirenda doctrina, non facta imo eodemque tempore solerti etiam investigatione aliarum qualitatum, quae pastoris congruant officio: ordo judicii secum feret, ut etiam judex, ad quem provocatum fuit, in sola doctrinae indagine immoretur. Und §. 16. VI.: Praeterea in ferenda sententia ac reparando gravamine judex innitatur solummodo probationibus ab actis elicitis tam respectu doctrinae quam aliorum meritorum.

Aus dem Prüfungselaborate muß ſich jedenfalls ergeben, ob dem Appellanten durch Cenſurirung ſeines Wiſſens Unrecht geſchehen ſei oder nicht, wie P. Clemens XI. a. a. O. ſagt: ex actis primi examinis gravamen doctrinae facile alioquin probare possunt. Denn es ergibt ſich daraus entweder: der Appellant habe die ihm vorgelegten Fragen genügend beantwortet, und die Examinatoren erſcheinen dann ein zu ſtrenges, alſo ungerechtes Urtheil gefällt zu haben; oder es ergibt ſich, der Appellant habe ungenügend geantwortet. Da aber eine ungenügende Antwort eben ſo ſehr aus mangelhaftem Wiſſen als aus der Schwierigkeit der vorgelegten Fragen erklärt werden kann, ſo wird der angerufene Richter, dem die vorgelegten Fragen als zu ſchwierige erſcheinen, dem Appellanten zur Conſtatirung ſeiner Kenntniſſe eine neue Prüfung vor anderen, von dem Appellationsrichter zu ernennenden Synodalexaminatoren gewähren müſſen.

Ein ſolcher Fall lag nach Pitonius (Francisci Mariae Pitonii Disceptationum Ecclesiasticarum Pars I. et II. Venetiis 1733. fol.) der Entſcheidung der hl. Rota vor. Michael Gravina, Doctor der Theologie und Canonicus an einer Collegiatkirche in der Diöceſe Syrakus, und präſentirt für die Propſtei an derſelben Kirche, die mit Seelſorge verbunden war, hatte ſich am 21. Nov. 1696 der Prüfung zu Rom unterzogen und war von den römiſchen Examinatoren reprobirt worden, weil wie Pitonius (Discept. XIII. Ed. c. P. I. pag. 131) ſchreibt: tale fuit examen, quod neque practicaretur, si actum esset de Episcopatu; omnes enim puncti fuerunt cathedratici et ideales, quibus omnibus, licet ille optime respondisset, examinator qui interrogabat, proponebat casus nimis arduos et perdifficiles. Er appellirte nun an

β) Im Falle aber der Bewerber um eine Pfarrpfründe von den Examinatoren nicht seiner theologischen Kenntnisse wegen, sondern in Anbetracht der übrigen erforderlichen Eigenschaften reprobirt worden wäre, und er gegen diese Verwerfung den Recurs ergreift, so muß er seine Beschwerde vor dem angerufenen Richter schlechthin nur aus den von ihm vor der Prüfung beigebrachten Documenten erweisen [1]).

---

die hl. Rota, und es wurde ihm eine neue Prüfung gestattet — auf das Referat des Auditor Pitonius, welcher geltend machte: quia constat de positivo gravamine et mala relatione examinatorum, non solum quia concurrit modus examinandi acerrimus et insolitus, et interrogationibus et responsionibus aperte dignoscitur injustitia reprobationis, sed etiam quia agitur de viro litteratissimo, Canonico ecclesiae collegiatae et Doctore S. Theologiae, et qui fuit praecedenter ab ejus Ordinario approbatus ad curam animarum, et ad quaecunque beneficia curata, et praecipue ad hanc Praeposituram; hoc enim stante relatio examinatorum redditur totaliter suspecta, et ab ea detur appellatio. — Immo concedendum videtur novum examen de jure, etiam quod non constaret de gravamine examinatorum, quia non cognoscitur ex uno examine, an quis revera sit doctus vel indoctus; sicut enim potest quis semel approbari, vel ex fortuna puncti sibi assignati in examine vel ex aliis causis; ita per contrarium quis potest semel reprobari vel ex arduitate puncti, vel ex sinistro modo examinandi, vel demum ex metu reverentiali, propter quem saepissime successit, viris alioquin doctissimis mente deperdi et alienari in illo instanti, in quo interrogantur. — Praesertim quia non debuerunt examinatores adeo rigorose procedere in examine, quando Praepositura non habet in se totalem curam animarum, dum ex lege erectionis Praepositus tenetur deputare duos Capellanos Curatos, qui exercent administrationem sacramentorum; certum est enim in his terminis non requiri tantam litteraturam, quanta requireretur in parocho, qui de per se solo omnia exercere teneretur, et regulariter residere in arbitrio judicis etc. l. c. pag. 131 s.

1) Encycl. P. Benedict XIV. vom 14. Dec. 1742. §. 16. VI.: Praeterea in ferenda sententia ac reparando gravamine idem judex

e) Stimmt der angerufene Richter dem reprobirenden Urtheile der Examinatoren bei, so wird einer weiteren Berufung an einen höhern Richter nicht Statt zu geben sein — nach Analogie des Appellationsrechtes gegen die Wahl des Bischofs (§. 22. n. 3. b.) und der Appellant bleibt reprobirt; verwirft aber der Appellationsrichter das von den Examinatoren gefällte Urtheil entweder allein auf Grund der Prüfungsacten oder auf Grund einer neuen Prüfung, der er den Appellanten unterwerfen zu sollen glaubte, so ist dieses approbirende Urtheil als das definitive anzusehen.

f) Es hat aber dieses dem Appellanten günstige Urtheil schlechthin keine andere Wirkung, als daß es die Makel der Untüchtigkeit zur Verwaltung des Kirchenamtes, welche ihm in Folge der Reprobation anklebte, tilgt [1]).

---

innitatur solummodo probationibus ab actis elicitis tam respectu doctrinae quam aliorum meritorum. Quia vero a publica indictione usque ad diem habiti concursus tantum temporis intercessit, quantum satis fuit commode exhibendis necessariis juribus, attestationibus, requisitis aliisque meritorum documentis; idcirco, ut quaevis via fraudibus praecidatur, volumus ac districte mandamus, *ne* dictae attestationes, fides tam judicisles quam extrajudiciales et documenta quaecunque studiose conquisita *et post concursum*, ut ajunt, *expiscata ullo modo recipiantur.*

1) P. Benedict XIV. in s. Breve an den Erzb. v. Florenz: Doctores docent quoad appellantem a mala relatione examinatorum, ejus appellstionem aut neque in devolutivo admitti, aut certe ad eum duntaxat finem, ut famae atque existimationi suae appellans consulere possit, amovendo notam ab examinatoribus sibi inustam.

Und *Garcias* l. c. pag. 175. n. 245: Istae declaratioues, quae dicunt dare appellationem devolutivsm a reprobatione examinatorum, intelliguntur ad effectum, ut reprobatus declaretur idoneus ad parochialem, et auferatur nota seu infamia ex reprobatione illicita.

α) War alſo der Appellant ein Concurrent, oder bewarb er ſich um eine mittelſt Concursprüfung (§. 6) zu beſetzende Pfründe, ſo wird die Appellation des Reprobirten ſchlechthin keine ſuſpenſive Wirkung auf die durch den Biſchof geſchehene Beſetzung der Pfründe mit dem Tüchtigeren unter den Approbirten äußern [1]); wohl aber

β) kann der durch den angerufenen Richter zur Verwaltung des erledigten Beneficiums, wenn daſſelbe eine Pfründe des Laien- oder gemiſchten Patronates iſt, tauglich Erklärte daſſelbe erlangen, wenn die Präſentation deſſelben vom Patrone aufrecht erhalten wird [2]).

---

1) *Concil. Trident.* sess. 24. c. 18. de Reform.: In omnibus casibus non cuiquam alteri, quam uni ex praedictis examinatis et ab examinatoribus approbatis de ecclesia provideatur, nec praedictorum examinatorum relationem, quo minus exsecutionem habeat, ulla devolutio aut appellatio . . impediat aut suspendat. Dafür ſprechen noch folgende Entſcheidungen der hl. Congregation des Concils: Congr. Conc. censuit a reprobatione examinatorum dari appellationem ad effectum devolutivum a die scientiae. In una *Urbinaten.* 4. Maii 1592. Et alia de 7. Aug. 1600: C. C. censuit, a reprobatione examinatorum, qui aliquem ex concurrentibus ad parochialem ecclesiam vacantem minus idoneum renunciarunt, dari appellationem ad effectum devolutivum, non autem suspensivum. Bei *Garcias* l. c. p. 175. n. 245.

2) *Garcias* de Beneficiis Part. IX. Cap. II. *De forma servanda in provisione parochialium* n. 245: Etiam in parochialibus juris patronatus laicorum puto dari appellationem praesentatis, quando unus solus est praesentatus nec habet locum concursus, a reprobatione examinatorum, a quo ex praesentatione habent jus ad parochialem.

E. Ueber die Dispens von der zur Besetzung der Seelsorgspfründen vorgeschriebenen Prüfung.

§. 24. Die vom Trienter Concil vorgeschriebene Prüfung ist die wesentliche Form der Besetzung von Curatpfründen.

Zum Schlusse unserer Erörterung erübrigt noch die Frage: ist das Bestehen der durch das Concil von Trient Sess. 24. c. 18. de Reform. angeordneten Prüfung zur Erlangung einer Seelsorgspfründe schlechthin nothwendig?

Wir glauben diese Frage aus folgenden Gründen bejahen zu müssen:

1) Ein Gesetz, das sich seinem Inhalte und Wortlaute nach als ein allgemein verbindliches ankündigt, ist schlechthin auch für Jedermann verpflichtend; und nur Jene können sich von der Beobachtung desselben loszählen, welche das Gesetz selbst ausdrücklich davon enthebt.

Als ein solches, für Bewerber um Curatbeneficien allgemein verpflichtendes Gesetz kündigt sich aber das Decret der Kirchenversammlung von Trient Sess. 24. c. 18. de Reform. seinem ganzen Inhalte und Wortlaute nach offen an, indem es die mit Erfolg bestandene Prüfung für Jedermann zur unerläßlichen Bedingung der Erlangung einer Curatpfründe macht: In **omnibus casibus non cuiquam alteri, quam uni ex praedictis examinatis et ab examinatoribus approbatis .. de ecclesia provideatur.**

Ja das Concil erklärt ausdrücklich alle und jede Besetzung einer Curatpfründe ohne vorläufige und auf die von ihm vorgeschriebene Weise

abgehaltene Prüfung für null und nichtig, und läßt durchaus keine Ausnahme, kein Privilegium und Indult dagegen gelten: Alias *provisiones omnes seu institutiones praeter supra dictam formam factae, surreptitiae esse censeantur;* non obstantibus huic decreto exemptionibus, indultis, privilegiis, praeventionibus, affectionibus, novis provisionibus, indultis concessis quibuscunque universitatibus, etiam ad certam summam, et aliis impedimentis quibuscunque.

Daher ist unzweifelhaft die vom Trienter Concil Sess. 24. c. 18. de Reform. vorgeschriebene Prüfung die nothwendige und wesentliche Form, die bei Besetzung von Seelsorgspfründen, soll dieselbe gültig sein, schlechthin beobachtet werden muß [1]).

2) Trotz des so klaren, allgemein verpflichtenden Gesetzes, welches wie alle Reformdecrete der Kirchenversammlung von Trient, laut Bulle Pius IV. vom 18. Juli 1564, vom 1. Mai desselben Jahres an überall in Kraft treten sollte [2]), geschah es dennoch in der nächstfolgenden

---

1) *Garcias* de Beneficiis P. IX. *De forma in provisione servanda.* c. 1. n. 1: Oportet in collatione et provisione beneficiorum observare formam a jure, statuto, consuetudine vel fundatione praescriptam, alias nulla erit; nam forma non servata actus corruit. Et c. 2. n. 1: In provisione parochialium observanda est forma praescripta a Concilio Tridentino Sess. 24. c. 18. de Reform. de examine per concursum. Ed. c. pag. 146 s.

2) Quia jure etiam cummuni sancitum est, ut constitutiones novae vim nonnisi post certum tempus obtineant, aequum nobis et justum visum est, praedicta decreta omnia ad dictam reformationem jusque positivum duntaxat spectantia, a Kalend. Maii proxime praeteriti omnes obligare coepisse, neque post eam diem excusationem cujusquam, quod ea ignoraverit, admittendam, atque ita apostolica

Zeit, daß Curatpfründen ohne alle oder doch ohne vorſchriftsgemäß abgehaltene Prüfung vergeben wurden. Da erließ Pius V. ſeine berühmte Conſtitution *In conferendis beneficiis* vom 18. März 1567 und erklärte auf die unzweideutigſte Weiſe die vom Concil von Trient verordnete Prüfung mit oder ohne Concurs als die für Jedermann vorgeſchriebene unerläßliche Form zur gültigen Beſetzung von Seelſorgspfründen [1]).

3) Es unterliegt ſonach keinem Zweifel, daß die Verordnung des Tridentinum Sess. 24. c. 18. de Reform. für Jedermann verbindend ſei, der eine Seelſorgspfründe

---

auctoritate declaramus ac definimus, et ab omnibus judicari debere mandamus atque statuimus.

1) §. 2. Quoniam res humanae semper in deterius prolabuntur, nisi sit qui eas retineat ac debitae exsecutioni demandet, et verendum sit, ne propter constitutionum hujusmodi transgressionem maximi abusus oriantur: Nos, ad quorum notitiam non sine gravi Nostra molestia pervenit, nonnullos ex venerabilibus fratribus Nostris archiepiscopis et episcopis ocurrente vacatione parochialium ecclesiarum eas nullo aut minus rite servato examine, praesertim illo, quod per concursum fieri debet ex Concilio Tridentino, vel etiam examine rite servato personis minus dignis . . contulisse et de eis providisse, volentes (quantum cum Deo possumus) hujusmodi ac etiam futuris periculis occurrere: §. 3. Eorundem praedecessorum Nostrorum constitutiones praefatas etiam innovando, auctoritate apostolica tenore praesentium *omnes et singulas collationes*, provisiones, institutiones *parochialium ecclesiarum* ab eisdem episcopis et archiepiscopis ac quibusvis aliis collatoribus tam ordinariis quam delegatis, etiam S. R. E. Cardinalibus ac sedis apostolicae legatis vel nunciis, *praeter et contra formam ab eodem Concilio Tridentino, praesertim in examine per concursum faciendo, praescriptam factas aut in futurum faciendas, nullas, irritas ac nullius roboris vel momenti fore et esse*, nullumque provisis jus aut titulum etiam coloratum possidendi praebere, et parochiales ecclesias hujusmodi, ut prius ante collationes hujusmodi vacabant, ex nunc vacare *statuimus, decernimus et declaramus*.

erhalten will. Demnach ist auch Niemand von dieser für alle und jede Bewerber um Curatpfründen vorgeschriebenen Prüfung für entbunden zu halten, außer denn das Concil selbst entbinde Jemanden ausdrücklich davon.

In dem betreffenden Decrete Sess. 24. c. 18. de Reform. wird eine solche Ausnahme nirgends statuirt; wohl aber erklärt die Kirchenversammlung Sess. 7. c. 13. de Reform. Jene, welche von Universitäten für Kirchenpfründen präsentirt, gewählt oder ernannt werden, für ausgenommen von der Verpflichtung, sich einer Prüfung der betreffenden Ordinariate zu unterwerfen [1]).

Es frägt sich daher, ob diese in der 7. Sitzung ausgesprochene Exemtion aufrecht stehe, trotz dem daß im Beschluß c. 18. Sess. 24. keine Berufung auf jenes frühere Decret vorkommt, und schlechthin Niemand von der Concursprüfung für Curatpfründen losgezählt wird?

Es scheint uns unzweifelhaft, daß durch den spätern Beschluß, der in specie nur von Curatpfründen handelt, dem früheren, der alle Beneficien ohne Unterschied zum Gegenstande hat, nach der regula juris 34. Bonifaz VIII. *Generi per speciem derogatur* — derogirt worden sei; um so mehr als der Beschluß Sess. 24.

1) Praesentati seu electi vel nominati a quibusvis ecclesiasticis personis, etiam sedis apostolicae nuntiis, ad quaevis ecclesiastica beneficia non instituantur nec confirmentur, neque admittantur, etiam praetextu cujusvis privilegii seu consuetudinis etiam ab immemorabili tempore praescriptae, nisi fuerint prius a locorum ordinariis examinati et idonei reperti. Et nullus appellationis remedio se tueri possit, quo minus examen subire teneatur. Praesentatis tamen, electis seu nominatis ab universitatibus seu collegiis generalium studiorum exceptis.

c. 18. de Reform. alle demselben entgegenstehenden Privilegien aller und jeder Universitäten ausdrücklich aufhebt: Non obstantibus huic decreto exemptionibus, indultis, privilegiis, praeventionibus, affectionibus, novis provisionibus, indultis concessis quibuscunque universitatibus.

§. 25. Kann eine Dispens von der durch das Concil von Trient zur Besetzung von Curatpfründen vorgeschriebenen Prüfung Statt finden?

Wenn es außer Zweifel zu sein scheint, daß diese Frage in Folge des vorhergehenden §. verneint werden muß, so glauben wir insbesondere die Frage: ob die Bischöfe berechtiget seien, in besondern Fällen geistliche Bewerber um Curatpfründen von der durch das Tridentinum verordneten Prüfung zu entheben? aus folgenden Gründen ebenfalls verneinen zu müssen.

1) Daß den Bischöfen eine solche Berechtigung nicht proprio jure einwohnt, ergibt sich aus ihrer Stellung zu dem in Frage stehenden Gesetze. Die Tridentinische Vorschrift Sess. 24. c. 18. de Reform. ist unstreitig ein allgemeines Kirchengesetz, von der höchsten gesetzgebenden kirchlichen Autorität erflossen, und an welches deshalb jeder einzelne Bischof selbst gebunden, und zu dessen Handhabung er auf's Strengste verpflichtet ist [1]).

---

1) Mandamus autem in virtute sanctae obedientiae, et sub poenis a sacris canonibus constitutis, aliisque gravioribus, etiam privationis, arbitrio nostro infligendis, universis et singulis .. patriarchis, archiepiscopis, episcopis et aliis quibusvis ecclesiarum praelatis, cujuscunque status, gradus, ordinis et dignitatis sint, et etiamsi cardina-

Es ist aber ein unbestreitbarer Rechtsgrundsatz, daß der Gesetzgeber allein von seinem Gesetze dispensiren, der Untergebene aber von dem Gesetze des Obern nicht entbinden kann [1]). Daher steht es auch im Allgemeinen fest: die Bischöfe seien proprio jure nicht befugt, in besonderen Fällen Bewerber um Seelsorgspfründen von der durch die allgemeine Kirchenversammlung von Trient vorgeschriebenen Prüfung zu entheben.

2) Zwar wird von neueren Kirchenrechtslehrern mitunter der Satz aufgestellt: die Bischöfe seien auch von allgemeinen Kirchengesetzen zu entbinden berechtigt, im Falle der Zutritt zum apostolischen Stuhle verhindert ist,

---

lstus honore praefulgeant, ut eadem decreta et statuta in ecclesiis suis, civitatibus et dioecesibus in judicio et extra judicium diligenter observent, et a subditis quisque suis, ad quos quomodolibet pertinet, inviolabiliter faciant observari; contradictores quoslibet et contumaces per sententias, censuras et poenas ecclesiasticas etiam iis ipsis decretis contentas appellatione postposita compescendo; invocato etiam, si opus fuerit, brachii saecularis auxilio. P. Pius IV. in der Confirmationsbulle vom 26. Januar 1564. — Dasselbe gilt von den durch den apostolischen Stuhl gegebenen Erläuterungen und näheren Bestimmungen des in Frage stehenden Gesetzes; denn P. Benedict XIV. schreibt in s. Encycl. vom 14. Dec. 1742. §. 18: Unum superest, ut proposita hactenus medis debitae exsecutioni mandentur, eumque in scopum locorum ordinarii vigilantiam suam desiderari non patiantur. Ferendum quippe non esset ad nostri apostolatus auditum novas in diem deferri querelas ac summovendis abusibus novas implorari leges ab iis, qui jam praestitutas negligunt et contemnunt.

1) Dies allgemeine Rechtsprincip ist ausdrücklich aufgestellt c. 2. *de electione* in Clem. (I. 3.): Lex superioris per inferiorem tolli non potest. P. Benedict XIV. spricht dasselbe in s. Breve an die polnischen Bischöfe vom 29. Juni 1748 also aus: Romanus Pontifex est supra jus canonicum; et quilibet episcopus eo jure inferior est, proindeque illius legibus derogare nequit. Magn. *Bullarium* Rom. Luxemburg. Tom. XVII. pag. 232.

oder im Falle dringender Noth, welche nicht gestattet, sich an's Haupt der Kirche zu wenden.

Wie es immerhin um die Geltung dieses Satzes bestellt seyn mag [1]), er leidet keine Anwendung auf unsern Gegenstand. Denn wenn von Unzugänglichkeit des heiligen Stuhles für die Bischöfe Deutschlands, und insonderheit Oesterreichs, heut zu Tage überhaupt nicht die Rede sein kann, so dürfte ein dringender Nothfall, diesen oder jenen Bewerber um ein Curatbeneficium von dem Bestehen der vorgeschriebenen Prüfung zu befreien, zu den durch die Natur der Sache unmöglichen Dingen gehören. Denn ein dringender Nothfall von Seite des Bewerbers könnte nur in der physischen oder moralischen Unmöglichkeit desselben liegen, sich der Prüfung zu unterziehen; da aber die Eine wie die Andere ihn auch zur Erlangung des Beneficiums unfähig macht, so erscheint auch eine Dispens von der Prüfung, die ihm gewährt werden könnte, als eine moralisch unmögliche Sache.

3) Wenn von Andern geltend gemacht werden will,

---

1) Daß dieser Satz in seiner allgemeinen Fassung falsch und verwerflich ist, unterliegt keinem Zweifel; denn die specielle Anwendung desselben auf die durch das allgemeine Recht der Kirche aufgestellten trennenden Ehehinderniſſe des öffentlichen Rechtes ist durch die hl. Congregation des Concils am 13. März 1660 verworfen worden, und die Qualificatoren der hl. Inquisition haben über diesen Satz also geurtheilt: ***Propositio asserens***, posse episcopum dispensare in publico impedimento matrimonii dirimente consanguinitatis pro matrimonio contrahendo, sive in articulo mortis, sive in alia urgentissima necessitate, in qua contrahentes non possint expectare dispensationem sedis apostolicae, ***est falsa, temeraria, scandalosa, perniciosa et seditiosa.*** Deindeque S. Congregatio Concilii die 19. Januarii 1661 censuit: ***mox excriptam propositionem esse falsam et temerariam.*** Bei N. Knopp kath. Eherecht. Regensburg 1852. 2. Bd. S. 194.

das in Frage ſtehende Recht ſei den Biſchöfen aus langer Gewohnheit, daſſelbe auszuüben, erwachſen, und überhaupt ſei den einzelnen Beſtimmungen des Tridentinum in Betreff Sess. 24. c. 18. de Reform. durch die entgegengeſetzte Gewohnheit derogirt worden; ſo muß dagegen bemerkt werden: die hier behauptete consuetudo contra legem, auch wenn das Beſtehen und das derogirende Anſehen derſelben erwieſen werden könnte [1]), gilt nichts, weil jede wider die Decrete des Concils von Trient laufende Gewohnheit in Vorhinein durch den apoſtoliſchen Stuhl als null und nichtig erklärt worden iſt [2]).

---

1) Soll eine consnetudo contra legem Geltung gewinnen, ſo muß ſie nach P. Benedict XIV. folgenden Anforderungen entſprechen: Quod porro dicimus, legem sive numquam receptam, sive receptam, contraria consuetudine deleri, intelligendum est, dummodo consuetudo ceteras habeat conditiones, qnae a jure in ea exposcuntur, et primo quidem, ut sit rationabilis, hoc est neque juri divino, neque naturali contraria, nec expresse a jure reprobata aut in legislatoris contemptum invecta: deinde a majori communitatis parte libere et sponte sit inducta, pluribusque ac continuis actibus frequentata, animo legem tollendi, ac demum, ut adsit consensus legislatoris, non quidem expressus et personalis, sed consensus legalis et juridicns, qui nimirum jam habetur per leges et canones, omnem consuetudinem, populi moribus inductam, approbantes, eique vires tribuentes abrogandi legem. *De syn. dioec.* l. XIII. c. 5. n. 5. Ed. c. T. III. 284.

2) Durch Beſtätigungsbulle P. Pius IV. vom 26. Jan. 1564. *Benedictus Deus.* Dies beſtätigt P. Benedict XIV., der in ſeinen *Institution. ecclesiast.* Num. LX. 7. ſchreibt: Licet ejusmodi consuetudo constans haberctur, nihili tamen facienda esset, cum Tridentino Concilio apertissime repugnet .. Constitutio enim Pii IV. Pontificis, quae incipit *Benedictus Deus*, abrogat omnia, quae Tridentinae synodo contraria esse videantur; ideoque singula ejusdem concilii capita simul amplectitur, et nullius efficit momenti consuetudines, quae leges aliquas in iisdem capitibus praescriptas violent. *Benedicti* XIV. Opp. ed. Romae 1750. Tom. XI. pag. 402.

4) Wenn demnach die Bischöfe das Recht nicht haben, jure ordinario von der durch das Tridentinum vorgeschriebenen Prüfung zu dispensiren, so frägt es sich weiter, ob sie dazu jure delegato ermächtiget seien? Ein solcher Uebertrag des genannten Dispensationsrechtes an die Bischöfe kann nur von der Trienter Kirchenversammlung selbst, oder vom apostolischen Stuhle ausgehen.

Fragen wir, ob die eine oder andere Autorität den Bischöfen das erwähnte Recht wirklich übertragen hat, so finden wir zwar, daß das hl. Concil in der That an vielen Stellen die Bischöfe autorisirt hat, von seinen Vorschriften unter obwaltenden Umständen entweder potestate ordinaria oder tanquam delegati sedis apostolicae zu entbinden; aber in dem fraglichen Decrete Sess. 24. c. 18. de Reform. ermächtigt die Kirchenversammlung die Bischöfe auch nicht mit einer Sylbe, von der vorgeschriebenen Prüfung unter Umständen gänzlich Umgang zu nehmen. Die Bischöfe haben also das Recht, von allen jenen Anordnungen des Tridentinum, aber auch nur von diesen zu dispensiren, in Anbetracht deren ihnen dieses Recht vom Tridentinum selbst ausdrücklich zuerkannt ist. Die Befugniß demnach, gewisse Bewerber um Curatpfründen von der, von ihnen laut Vorschrift des Concils von Trient zu bestehenden Prüfung ganz zu entbinden, haben die Bischöfe nicht; denn auch der apostolische Stuhl verleiht ihnen bei Ertheilung der Triennalfacultät zur Bestellung von Prosynodal-Examinatoren ein Recht zur Dispens von dieser Prüfung nicht.

5) Diese Nichtbefugniß tritt überdies aus einer speciellen Bestimmung der Väter von Trient hervor, kraft deren der Ordinarius bei dem Vorhandensein ganz be-

ſonderer ſchwieriger Verhältniſſe, welche der Abhaltung eines öffentlichen Concurſes im Wege ſtehen, ermächtigt wird, — nicht von der Concursprüfung gänzlich Umgang zu nehmen, ſondern nur, unter Beobachtung aller weſentlichen Beſtimmungen, anſtatt der öffentlichen eine Privatprüfung vorzunehmen [1]). Hätte die Kirchenverſammlung den Biſchöfen die Befugniß einräumen wollen, unter gewiſſen Umſtänden dieſe und jene geiſtlichen Bewerber um Seelſorgspfründen gänzlich von der vorgeſchriebenen Prüfung zu befreien, ſo würde ſie dieſen ihren Willen eben ſo deutlich ausgeſprochen, als jene Umſtände genau angegeben und die zu befreienden Bewerber beſtimmt bezeichnet haben.

6) Der Umſtand, daß dies von dem hl. Concil nicht geſchehen iſt, drängt uns zu der Frage: warum denn überhaupt in dem Decrete Sess. 24. c. 18. de Reform. von einer die Sache betreffenden Diſpenſe gar keine Rede iſt? Erſchien es vielleicht der Kirchenverſammlung als etwas ganz Unſtatthaftes, eine Befreiung von der durch ſie vorgeſchriebenen Concursprüfung dann und wann eintreten zu laſſen? Es ſcheint nicht anders. Denn wenn ſchon überhaupt von keinem Geſetzgeber erwartet werden kann, daß er gleich bei Erlaſſung eines ſtreng und allge-

1) Si tamen adeo exigui reditus dictae parochialis fuerint, ut totius hujus examinationis operam non ferant, aut nemo sit, qui se examini quaerat subjicere, aut ob apertas factiones seu dissidia, quae in aliquibus locis reperiuntur, facile graviores rixae ac tumultus possint excitari: poterit ordinarius, si pro sua conscientia cum deputatorum consilio ita expedire arbitrabitur, hac forma omissa privatum aliud examen, ceteris tamen ut supra servatis, adhibere.

mein verbindenden Geſetzes Ausnahmen ſtatuire [1]), ſo erſchienen ſolche durch den Zweck, zu welchem das Tridentinum die Pfarrconcursprüfung vorſchrieb, geradezu ausgeſchloſſen.

Dieſen Zweck ſpricht das hl. Concil in den Eingangsworten ſeines Decretes: Expedit maxime animarum saluti, a dignis atque idoneis parochis gubernari. Id ut diligentius ac rectius perficiatur, statuit sancta synodus etc. auf's Deutlichſte aus. Unwürdigen und untüchtigen Leuten die Seelſorge anvertrauen, heißt das Seelenheil der Gläubigen preisgeben und die Kirche ruiniren. Es gibt daher kein höheres Intereſſe und keine heiligere Obſorge für die regierenden Organe der Kirche, als die Wahl würdiger und tüchtiger Männer zur Verwaltung der Seelſorge.

Wenn auch das hl. Concil von Trient ſich beſonders gedrungen ſah, dem nicht geringen damals herrſchenden Verderben, welches die häufig ganz gewiſſenloſe Beſetzung der Seelſorgsämter angerichtet hatte, kräftig zu begegnen; ſo wollte es doch durch die von ihm ergriffene Maßregel

---

1) Das hl. Concil von Trient hat folgenden Hauptgrundſatz in Betreff der Diſpenſen Sess. 25. c. 18. de Reform. aufgeſtellt: Sicuti publice expedit legis vinculum quandoque relaxare, ut plenius evenientibus casibus et neccssitatibus pro communi utilitate satisfiat: sic frequentius legem solvere, exemploque potius quam certo personarum rerumque delectu petentibus indulgere nihil aliud est, quam unicuique ad leges transgrediendas aditum aperire. Quapropter sciant universi, sacratissimos canones exacte ab omnibus, et, quoad ejus fieri poterit, indistincte observandos. Quodsi nrgens justaque ratio et major quandoque utilitas postulaverit cum aliquibus dispensandum esse, id causa cognita ac summa maturitate atque gratis a quibuscunque, ad quos dispensatio pertinebit, erit praestandum, aliterque facta dispensatio snrreptitia censeatur.

auch die Wiederkehr solchen Verderbens für immer verhüten, und für alle Zeit dafür sorgen, daß die Seelsorgspfründen auf die gewissenhafteste Weise nur mit würdigen und tüchtigen Individuen des weltgeistlichen Standes besetzt würden.

Diesen Zweck glaubte das Tridentinum auf keine andere Weise erreichen, und eine gewissenhafte Wahl würdiger und tüchtiger Männer zur Verwaltung der Seelsorge nicht besser sicherstellen zu können, als durch Vorschrift einer mittelst oder ohne Concurs abzuhaltenden Prüfung. Das Urtheil aber über die Würdigkeit und Tüchtigkeit der Bewerber — das selbstredender Weise wichtigste Moment bei der ganzen Sache! — wollte die Kirchenversammlung nicht dem Ermessen eines Einzelnen, am allerwenigsten aber dem Befunde des Bischofs anheimgeben, weil besonders von der höchsten Autorität in der Diöcese auch der Schein jeder Partheilichkeit fern gehalten werden muß [1]).

Es erschien nichts geeigneter zur Fällung dieses Urtheils oder zur Prüfung der Bewerber, als ein aus competenten Männern gebildetes kirchliches Schwurgericht, dessen einzelne Glieder als Vertrauensmänner durch das Urtheil des auf der Synode versammelten Diöcesanklerus approbirt werden sollten.

---

1) Dies macht ausdrücklich der hl. Papst Pius V. in s. Constitution *In conferendis* als Grund geltend, aus dem er die Abhaltung auf's Strengste einschärft §. 2: Nos, ad quorum notitiam non sine gravi Nostra molestia pervenit, nonnullos ex archiepiscopis et episcopis, occurrente vacatione parochialium ecclesiarum, eas nullo aut minus rite servato examine, praesertim illo, quod per concursum fieri debet ex Concilio Tridentino, vel etiam rite servato, personis minus dignis, carnalitatis aut alium humanae passionis affectum, non rationis judicium sequentes, contulisse etc.

Aus dieser Bestimmung tritt aber auch der Grund hell hervor, welcher die Kirchenversammlung außer Stand setzte, den Bischof zu ermächtigen, geistliche Bewerber um Seelsorgspfründen von dieser Prüfung loszusprechen; denn da sie dem Bischofe allein nicht überließ, die Würdigkeit und Tüchtigkeit der Bewerber zu prüfen und zu beurtheilen, konnte sie demselben, ohne sich selbst zu widersprechen, auch nicht zugestehen, Jemanden von dieser Prüfung zu entbinden, d. h. ihn ohne alle Prüfung für würdig und tüchtig zu erklären.

7) Aus dem Gesagten ergibt sich, daß das hl. Concil von Trient die von ihm vorgeschriebene Prüfung zur wesentlichen und unerläßlichen Form der Besetzung von Curatpfründen gemacht hat; welche also schlechthin in keinem Falle außer Acht gesetzt werden darf, und auch dann nothwendig eingehalten werden muß, wenn sich ein wie immer und notorisch gelehrter, tüchtiger und verdienstvoller Geistliche um ein pfarrliches Beneficium bewirbt, — ja selbst wenn dies der Generalvicar des Bischofs wäre [1]).

8) Wenn wir überdies noch einen Blick auf die Gegenstände der Prüfung (§. 15) werfen, und in Anbetracht ziehen, daß es der Kirche bei Erledigung einer

---

1) Unde etiam ista forma omitti non potest, etiam si episcopus velit parochialem conferre personae quantumcunque et notorie doctae, idoneae et bene meritae. *Garcias* de Beneficiis P. IX. c. 2. n. 102. Ed. c. pag. 159.

Und: Unde etiam Congregatio Concilii censuit, quod episcopus vacante ecclesia parochiali debet servare formam examinis per concursum, licet eam velit *Vicario* conferre. *Idem* ibid. n. 103.

Pfarrpfründe nicht blos im Allgemeinen um einen würdigen und tüchtigen Seelsorger zu thun ist, sondern um einen Geistlichen, der gerade zur Verwaltung dieser Pfarrpfründe der Würdigste und Tüchtigste ist; so ergibt sich daraus noch um so mehr, daß die Kirche in keinem Falle auf das Mitel verzichten könne, durch dessen Anwendung ihr Wohl allein gesichert wird, nämlich auf die Prüfung, durch welche nicht nur die Würdigkeit und Tüchtigkeit des einen und andern Bewerbers zur Führung der Seelsorge im Allgemeinen, sondern die relative Befähigung der Einzelnen gerade zur Verwaltung dieser bestimmten Pfarrpfründe erhärtet werden soll.

Um so weniger kann ferner aus dem Grunde die Prüfung der Bewerber für Seelsorgspfründen nachgesehen werden, weil es sich bei derselben nicht blos um die doctrina [1]), sondern eben so sehr um die aetas, mores, prudentia, merita et alia ad vacantem ecclesiam gubernandam opportuna frägt, welche natürlicher Weise bei den Bewerbern nicht in gleichmäßigem Verhältnisse vorhanden sind, ja deren Eine oder die Andere bei Diesem oder Jenem oft gänzlich mangelt. So kann z. B. ein Bewerber in der doctrina vollkommen tüchtig sein; aber es gebricht ihm an der Unbescholtenheit des Wandels, oder an der mündlichen Lehrgabe, oder an der praktischen Gewandtheit und Klugheit zur Verwaltung der Seelsorge, und daher hat die hl. Congregation des Concils entschieden, daß sich selbst ein Doctor der Theologie oder des canonischen Rechtes im Falle der Bewerbung um eine Seelsorgs-

1) Die mißbräuchliche Dispensertheilung von der Concursprüfung stützt sich allein auf die falsche Voraussetzung, daß die theologischen Kenntnisse der Bewerber der alleinige Gegenstand dieser Prüfung seien; und weil die übrigen Gegenstände von selbst als indispensabel erscheinen, so betrifft die Dispens immer nur die wissenschaftliche Prüfung.

pfründe der durch das hl. Concil vorgeschriebenen Prüfung unterwerfen müsse [1]).

9) Wie wenig das hl. Concil von Trient den Bischöfen die Befugniß eingeräumt habe, Bewerber um Curatpfründen von der durch es vorgeschriebenen Prüfung zu befreien, lehren insbesondere die Verhandlungen der hl. Congregation des Concils über die an sie gebrachten, die Concursprüfung betreffenden Streitigkeiten. In keinem dieser Fälle tritt irgendwo ein den Bischöfen zustehendes Dispensationsrecht hervor; es könnte aber dasselbe, da das Tridentinum selbst diese Befugniß den Bischöfen nicht gewährt hat, ihnen nur durch die S. Congregatio Concilii Tridentini Interpres zu Theil geworden sein. Diese wacht aber mit heiliger Sorgfalt über die genaue Beobachtung aller Tridentinischen Reformdecrete; und wenn sie dieselben auch in Anbetracht zwingender Zeit- und Ortsverhältnisse, denselben gemäß, modificirt, ist sie doch weit entfernt, auch nur Eines derselben gänzlich umgehen zu lassen [2]).

Die Bedeutung, welche das Tridentinische Decret Sess. 24. c. 18. de Reform. für Reform der Kirche unmittelbar nach dem Concil hatte, hat es noch heutiges Tages; und die Verwaltung der Seelsorgsämter würde überall in den besten Händen sein, wenn dies Kirchengesetz über Pfarrconcursprüfung nach Buchstabe und Geist allerorten genau befolgt würde.

1) Unde Congregatio Concilii censuit, quod Doctor sive Licentiatus in theologia, sive in jure canonico etiam in publica Universitate graduatus non excusatur ab examine, quando petit sibi provideri de aliqua ecclesia parochiali. *Garcias* l. c. n. 103.

2) Nam eadem S. Congregatio non modo Concilii Tridentini sententias interpretari sola potest; verum etiam diligentiam studiumque adhibere maximum debet, ut per universum orbem ecclesiastica disciplina integra conservetur. *Benedicti* XIV. Institution. eccles. Num. VII. 2. Opp. ed. c. pag. 37.

Dr. Ginzel,
Professor der Theol. in Leitmeritz.

2.

Die neueſten Verhandlungen über die ſpeculative Theologie Dr. A. Günther's und ſeiner Schule.

Motto: Illi inter sese magna vi brachia tollunt.

Virgil.

Die im 1. Hefte des laufenden Jahrgangs der Theol. Quartalſchrift niedergelegte Reviſion der neueſten Verhandlungen über den G.'ſchen Dualismus hatte ſich, wie nicht anders zu erwarten ſtand, im dualiſtiſchen Lager keiner freundlichen Aufnahme zu erfreuen und es währte nicht lange, bis das bekannte „zweiſchneidige Schwert" blitzend aus der Scheide flog. Den Angriff eröffnete ein durch 2 Nummern ſich fortſpinnender Artikel der Wiener Kirchenzeitung (Nro. 15 und 21), welcher, ohne auf die Sache ſelbſt einzugehen, mit etwas vornehmer Miene ſich darauf beſchränkt, dem Verfaſſer der Abhandlung in der Quartalſchrift einige abſurde Anſichten zu unterbreiten und ſofort die nicht weniger ungereimten Conſequenzen daraus zu ziehen. Die Diatribe könnte höchſtens ein Lächeln abnöthigen, wenn es nicht, Alles in Erwägung genommen, ſehr ſchwer hielte, ein unabſichtliches Mißverſtändniß bei deren Verfaſſer anzunehmen. Auf dieſelbe folgte, in ſchwerer Rüſtung einherſchreitend, eine längere, gleich der erſtern anonyme und nur mit K. vorgezeichnete Entgegnung in einer Beilage zu der „Lydia. Philoſoph. Jahrbuch v.

Dr. A. Günther und Dr. J. E. Veith. 4. u. 5. (zugleich letzter) Jahrgg. Wien 1854." S. 623—656. Obwohl zweifelsohne zwei verschiedenen Federn entflossen, können doch beide Lucubrationen gleichmäßig als Muster cyclopischer Schreibart auch Solchen, welche die Sache selbst nicht interessirt, zur Beachtung empfohlen werden. Wir wollen uns indeß hiebei nicht länger aufhalten, nur den Wunsch können wir nicht ganz unterdrücken, daß diejenigen Schüler G.'s, welche den genialen Meister selbst in seiner Schreibweise nachahmen zu müssen glauben, doch vorerst auch um den Geist des Meisters sich bemühen sollten, dessen sprühender Glanz mit dem unholden Aeußeren einigermassen versöhnt.

Indem wir sofort zur Beleuchtung zunächst der in der Lydia niedergelegten Entgegnung übergehen, bemerken wir zum voraus, daß wir uns, um die Geduld des Lesers nicht zu ermüden, möglichster Kürze befleißen werden.

Hinsichtlich des eigentlichen Streitpunktes könnten wir einfach auf unsere frühere Abhandlung verweisen, wenn nicht die Beilage der Lydia eine neue Formel für den G.'schen Dualismus aufgestellt hätte, die wir nicht ganz unberücksichtigt lassen dürfen. Unser Gegner glaubt nämlich, das Endergebniß unserer Untersuchung „ebenso frey als treu" in folgende Formel fassen zu können: „(Geist + Seele) und Leib, ist Dogma, Geist und (Seele + Leib) ist Häresie." („Die Parentheſen deuten die Substanzeinheit an" S. 625.) Wir unsererseits hätten an dieser Formulirung nichts auszusetzen, wenn es sich nicht in der Folge herausstellte, daß Hr. K. unter Substanzeinheit eine substanzielle Ganzheit und Einheit zweier oder mehrerer, zwar nicht wesentlich verschiedener, aber doch an sich selber

ſubſtanzieller Factoren oder Theile verſteht [1]). Die Richtigkeit dieſer Definition von Subſtanzeinheit vorausgeſetzt, finden wir es ganz begreiflich, daß Hr. K. die Formel: G + (S + L) für den G.'ſchen Dualismus zurückweist und an deren Stelle die Formel: G + (L = S) aufſtellt [2]); aber auch er wird es nicht unbegreiflich finden, daß wir, unter obiger Vorausſetzung, im Intereſſe des alten Dualismus, welchen unſer Gegner den „Tübinger" zu nennen beliebt, gegen die Formel: (G + S) und L. proteſtiren und ſtatt deren die andere: (G = S) und L. in Vorſchlag bringen, ſofern dieſelbe den Gedanken ausdrückt, daß der Geiſt als ſolcher vermöge einer ſeiner Potenzen ſich als belebendes Princip = Seele zum Leibe verhält.

Dieſes vorausgeſchickt folgen wir nunmehr Hr. K., der Alles vornehm ignorirend, was zur Begründung des alten Dualismus aus mehreren Concilien und Kirchenvätern von uns beigebracht worden iſt, allein die betreffenden Canones der 8. und 15. öcumen. Synode, die allerdings den Ausſchlag geben, „etwas ſchärfer ins Auge zu faſſen" verſpricht. Wer indeſſen dieſer Ankündigung vertrauend neue Aufſchlüſſe über den berühmten 10. Canon der 8. Synode erwartete, würde ſich alsbald bitter enttäuſcht ſehen. Von dem fraglichen Canon iſt nur beiläufig

1) So ſeien, bemerkt er S. 629, Queckſilber und Schwefel zwei ſubſtanzielle, nicht aber weſentlich verſchiedene Factoren des Zinobers, weil beide dem Naturleben anheimfallen.

2) „Da, wie er ſagt, (nach G.) der menſchliche Leib an ſich = Seele und die menſchliche Seele für ſich = Leib iſt, oder vielmehr beide zuſammen nur den Bruchtheil der Naturſubſtanz ausmachen, der — als Seele ſich leiblich veräußert, um — was außer ihm in der Natur iſt — Sich (und dann dem Geiſte) zu verinnern." S. 653.

die Rede — in einem „Zuſatz zu S. 635", der ſich in dem Verzeichniſſe der ſinnſtörenden Druckfehler S. X. vorfindet; dagegen wird der volle Raum von 10 Seiten zur Ausführung eines Stratagems benützt, das da und dort vielleicht ſeinen Zweck erreichen könnte, wenn es nicht allzu plump angelegt wäre. Dieſe Kriegsliſt beſteht darin, daß Hr. K. der Spitze unſerer an den beregten Canon ſich anſchließenden Argumentation gegen den G.'ſchen Dualismus gar vorſichtig ausweicht, wobei er ſich den Schein zu geben verſteht, als hätte er ſie gar nicht bemerkt, ſtatt deſſen aber mit ſiegverkündendem Ungeſtüme und mit Aufgebot aller rhetoriſchen Mittel, die geeignet ſind, einem nicht gehörig unterrichteten Publikum zu imponiren, auf einen Punkt ſich wirft, der von ganz untergeordneter Bedeutung iſt und den wir ihm, ohne Gefährdung unſerer Concluſion, unbedenklich preisgeben könnten. Wir hatten nämlich gegen Dr. Knoodt, der S. 37 ſeiner „Offenen Briefe" die apollinariſche Trichotomie „als die Lehre von 3 weſentlich von einander verſchiedenen Factoren des Menſchenweſens" definirt hatte, den Beweis der Unrichtigkeit dieſer Behauptung geführt, unſere eigene Anſicht aber dahin ausgeſprochen, daß Apollinaris keine Trichotomie in dem eben bezeichneten eigentlichen und ſtrengen Sinne des Wortes aufgeſtellt, vielmehr die alogiſche Seele in Subſtanzeinheit mit dem Leibe gedacht habe (vgl. S. 22 und S. 56 Anm.). Das erſtere nun räumt uns Hr. K. ohne weiteres ein, indem er die angeführten Worte Knoodt's für einen Schreibfehler (!) — ſollte heißen: 3 ſubſtanzielle Factoren — erklärt [1]). Das zweite betreffend ſucht

1) S. 628 f. Er fügt bei: „In allem Ernſte behaupten: das Alterthum — das griechiſche wie das chriſtliche — habe in ſeiner An-

unſer Gegner mit einer Phalanx von Machtſprüchen, wodurch die ſchwierigſten Fragen über die antike Anthropologie brevi manu zu ihrer endgiltigen Löſung geführt werden, den Nachweis zu liefern, daß die Anthropologie des Apollinaris trichotomiſch im eigentlichen Sinne geweſen, daß ihm mit anderen Worten „Geiſt, Seele und Leib des Menſchen recht eigentlich als 3 ſubſtanzielle Theile einer ſubſtanziellen Einheit“ gegolten haben. Es wäre nicht unintereſſant, Hrn. K. auf dieſes rein philoſophiſche Gebiet zu folgen und ſeine dahin einſchlägigen kategoriſchen Behauptungen einer einläßlichen Kritik zu unterziehen; indeſſen iſt hiezu weder ein genügender Grund vorhanden, noch auch hier der paſſende Ort, dem Diverſions-Manöuvre unſeres Gegners die verdiente Würdigung angedeihen zu laſſen. Denn geſetzt einmal, wir wären genöthigt, Hrn.

---

thropologie 3 weſentlich verſchiedene Factoren gelehrt, kann ſicherlich Niemanden weniger, als der güntheriſchen Schule einfallen, da gerade ſie an ihrem Meiſter vor allem rühmt: daß er zuerſt den Gedanken von weſentlicher Verſchiedenheit (zwiſchen Geiſt und Natur) in die Anthropologie, und hiemit in alle Wiſſenſchaft eingeführt.“ Wie indeß hiemit die Behauptungen auf S. 635, nach Ariſtoteles ſei die Pſyche von der Hyle, und S. X., nach der 8. Synode ſei der Geiſt vom Leibe im Menſchen weſentlich verſchieden, in Einklang zu bringen ſeien, vermögen wir nicht einzuſehen und benützen daher dieſen offenen Widerſpruch als eine Art Troſtgrund gegen die S. 634 eingeſchaltete Anſchuldigung, daß in unſerer Abhandlung nicht ſelten Text und Note einander widerſprechen und im Texte ſelbſt Widerſprüche ſich vorfinden. Hrn. K. hat es leider nicht gefallen, dieſe angeblichen Widerſprüche deutlicher zu bezeichnen. Wir bedauern dieß um ſo mehr, als es uns trotz alles Nachforſchens nicht hat gelingen wollen, denſelben auf die Spur zu kommen, und als wir vollens daran verzweifeln müſſen, uns an Sagacität mit Hrn. K. meſſen zu können, nachdem deſſen Scharfſinn die überraſchende Entdeckung gemacht, daß an jener Abhandlung eigentlich „zwei Hände gearbeitet, wovon die eine den Zettel, die andere den Einſchlag geliefert habe, beides aber in gleicher Weiſe Schofel iſt.“

K. den ſtreng trichotomiſchen Charakter des Apollinarismus einzuräumen, wie wir dieß ſchon früher S. 57 ff. Baltzer'n gegenüber hypothetiſch gethan haben, was wäre damit für den G.'ſchen Dualismus gewonnen? Lediglich nichts, wie dieß S. 59 f. der Abhandlung nachgewieſen worden — eine Stelle, in welcher, für Jedermann ſichtlich, der Nerv unſerer ganzen Argumentation liegt, den aber Hr. K., wie ſchon geſagt, auch nicht einmal leiſe berührt hat. Nicht die Beantwortung der Frage nämlich, ob „die Lehre des Apollinaris den trichotomiſchen Charakter an ſich trage", nicht das iſt es, was über die Auffaſſung des dogmatiſchen Canons der 8. Synode entſcheidet, wie Hr. K. glaubt oder wenigſtens glauben machen will, und nicht dieſer trichotomiſche Charakter iſt es daher, welchen wir nach der Angabe von K., der die eben citirten Stellen unſerer Abhandlung gar nicht geleſen zu haben ſcheint, im Intereſſe unſerer Auffaſſung „mordaciter in Abrede zu ſtellen" genöthigt ſind. Was allein entſcheidet, iſt augenfällig die Beantwortung der Frage, ob die Worte des fraglichen Canons: *μίαν ψυχὴν λογικήν τε καὶ νοερὰν ἔχειν τὸν ἄνθρωπον* — gegen den Manichäismus, wie dieß vordem von den Güntherianern in wohl berechneter Einſtimmigkeit behauptet worden iſt, oder aber gegen den von Photius erneuerten Apollinarismus gerichtet ſeien? vgl. S. 47.

Nun räumt aber Hr. K., ſo ſchwer ihm dieß auch fällt, in dem bereits belobten Zuſatze S. X. ſelber ein, daß es „allerdings wahrſcheinlicher ſei", der an Photius verdammte Seelendualismus ſei der der neuplatoniſchen (apollinariſchen) Trichotomie geweſen. Wir unſererſeits haben um ſo mehr das Recht, von dieſer Conceſſion Act

zu nehmen, als wir den ausreichenden und wenigſtens bisher nicht angefochtenen Beweis dafür auf S. 48—54 geführt zu haben glauben. Nunmehr aber können wir von einem ſicheren Fundamente aus weiter ſchreiten. Wir knüpfen an die Bemerkung an, die Hr. K. ſeinem Zugeſtändniſſe unmittelbar folgen läßt. „Und fragt es ſich, fährt er fort, was die Kirche als ihre Lehre hier ausgeſprochen? ſo läßt ſich darauf mit Gewißheit nur ſo viel antworten: ſie lehrte den Dualismus von Geiſt und Leib im Menſchen, und daß dieſe als Subſtanzen weſentlich von einander verſchieden ſind, ohne ſich in eine nähere Beſtimmung ihrer proprietates und operationes einzulaſſen, ſo zwar, daß hier weder die Formel G + (S + L) noch die andere (G + S) + L, ſondern lediglich nur die Formel G + L für den kirchlichen Dualismus geltend gemacht werden kann.“ Laſſen wir das letztere vorläufig dahingeſtellt, ſo ſind wir weit entfernt, in Abrede zu ſtellen, daß die Synode eine ſubſtanzielle Zweiheit im Menſchen gelehrt und daß ſich dieſelbe über die Funktionen der 1 Seele ihrem Leibe gegenüber ausdrücklich nicht erklärt habe, obwohl wir daran feſthalten, daß mit der Lehre von 1 Seele die weitere von der Belebung des Leibes durch dieſe Seele als Corollar zuſammenhänge. Das aber beſtreiten wir mit aller Entſchiedenheit, daß der in Rede ſtehende Canon nur dieß beſagen, nur die Subſtanzen-Dualität im Menſchen declariren wolle. Wäre die manichäiſche Dyas von Geiſtſeelen das Object des Anathems, dann allerdings wäre ſein Sinn nur der: nicht 2 geiſtige Seelen, blos eine geiſtige (λογικὴ καὶ νοερά) dürfen im Menſchen angenommen werden, und der G.'ſche Dualismus bliebe von dieſer Conciliarent-

ſcheidung unberührt. Hat dagegen, wie bereits zugegeben worden, der fragliche Canon die apollinariſtiſche Lehre von der Coexiſtenz 2 Seelen im Menſchen im Auge, wovon die eine eine geiſtige (*νοῦς*), die andere Leibſeele (*ψυχὴ ζωτικὴ, φυτικὴ, ἄλογος*) iſt, ſo iſt ja ganz unläugbar, daß das Concil durch ſeine Erklärung, der Menſch habe nur Eine, die geiſtige, vernünftige Seele, unmittelbar die Annahme einer zweiten, ungeiſtigen Seele neben der geiſtigen, und nur mittelbar auch die trichotomiſche Anſicht verworfen hat, inſofern dieſe mit jener von ſelber fällt. Es nützt deßhalb den Güntherianern nichts, die apollinariſche Trichotomie gleichſam als Schild vorzuhalten. Dieſe und nur ſie wäre allerdings als reprobirt zu betrachten, wenn ſich die Synode ſtatt ihrer wirklichen Worte etwa der anderen, unbeſtimmteren bedient hätte, der Menſch beſtehe *ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος* (G + L). Allein dieſe Vorausſetzung trifft eben nicht zu, und mag ſich daher die günther'ſche Anthropologie von der apollinariſchen, den ſtreng trichotomiſchen Charakter der letzteren ſelbſt zugegeben, in allem Uebrigen ſehr weſentlich unterſcheiden, in dem 1 Punkte trifft ſie jedenfalls mit dieſer zuſammen, daß auch ſie 2 Seelen (Geiſtſeele und Leibſeele) lehrt, ja ſie geht ſogar über die apollinariſche Theorie dadurch noch hinaus, daß ſie der Leibſeele ein eigenes Denken vindicirt. Fragt es ſich ſomit, um wieder mit Hr. K. zu ſprechen, was die Kirche in jenem Canon als ihre Lehre ausgeſprochen, ſo läßt ſich mit Gewißheit nicht blos ſo viel antworten, als Hr. K. geantwortet hat, ſondern noch etwas mehr. Worin aber dieſes Mehr beſtehe, ſpringt von ſelbſt in die Augen, und wir wiederholen daher, was wir S. 60 ausgeſprochen: Hat ein

öcumen. Concil die Lehre von 2 Seelen mit dem Banne belegt und die Lehre von 1 Seele mit der näheren Bestimmung, daß dieſe eine vernünftige und geiſtige ſei, zum Dogma erhoben, ſo wiſſen wir, was wir von einer „Schulanſicht" zu halten haben, welche verwirft, was das Concil ſtatuirt, und ſtatuirt, was das Concil verwirft [1]).

1) Dem aufmerkſamen Leſer kann nicht entgangen ſein, daß die vorſtehende Ausführung in der Hauptſache nur eine ſummariſche Recapitulation des in der früheren Abhandlung ausführlich Entwickelten iſt. Der Gang der Demonſtration iſt hier wie dort derſelbe: die 8. Synode verwirft nicht den manichäiſchen Seelendualismus, ſondern die apollinar. Lehre von einer doppelten: Geiſtſeele und Leibſeele; ihr Anathem trifft folglich auch die neuere dualiſtiſche Theorie, ſelbſt angenommen, daß die apollinariſche ſtreng trichotomiſch ſollte geweſen ſein, was aber aus verſchiedenen Gründen als ſehr unwahrſcheinlich erſcheint. Was ſollen wir nun darüber ſagen, wenn Hr. K. S. 626 f. unſre Beweisführung folgendermaßen ſummirt: „So lautet ſeine Argumentation": „„Photius lehrte wahrſcheinlich""; „ferner": „„Apollinaris adoptirte wahrſcheinlich die philoniſche Theorie, die mit der ariſtoteliſchen nahe verwandt war; es iſt alſo unläugbar, daß die Kirche auf dem IV. conſt. Concil an Photius nicht eine Trichotomie im eigentlichen Sinne, ſondern die ariſtoteliſche Dichotomie — als Häreſie verdammt habe" u. ſ. f. „Es iſt überflüſſig, ſetzt Hr. K. hinzu, etwas über die Logik dieſes Schluſſes vom Wahrſcheinlichen auf die Gewißheit zu bemerken. Aber — was wird Rom ſagen, wenn es erfahren ſollte: daß man an einer katholiſchen Univerſität Deutſchlands in ſolcher Weiſe — das aus einer vielgliedrigen Kette von Wahrſcheinlichkeiten Erſchloſſene ... zum Dogma, folglich dieſes ſelber zur Wahrſcheinlichkeit macht?! So Hr. K. Wir bemerken hiegegen in aller Ruhe, ſo ſchwer dieſe fällt, Folgendes. Die mit Anführungszeichen citirte Aeußerung über Photius findet ſich wörtlich nirgends vor. S. 53 erklärten wir es allerdings als „im höchſten Grade unwahrſcheinlich", daß Photius ſeine Lehre von der manichäiſchen Häreſie ſollte erborgt haben — aus einem dort angegebenen Grunde. Allein dieſem einen Grunde folgen 3 weitere auf dem Fuße nach, welche die Unwahrſcheinlichkeit zur Gewißheit des Gegentheils erheben. Ferner: das „wahrſcheinlich" in Rückſicht auf Apollinaris (S. 21) bezieht ſich, wie ſich Jedermann durch den Augenſchein überzeugen kann, nicht auf ſeine Lehre, ſondern auf die Quelle, aus der er dieſelbe geſchöpft

So ſteht demnach unſer früher gewonnenes Ergebniß unerſchüttert feſt und die Trichotomie des Apollinaris, die entweder auf Grund ſchlauer Berechnung, oder in Folge eines unbegreiflichen Mißverſtändniſſes als Sturmbock gegen daſſelbe hat gebraucht werden wollen, hat ſich von neuem als völlig unſchädlich erwieſen.

Zu der Definition des Vienner Concils übergehend, derzufolge die substantia animae rationalis s. intellectualis vere ac per se humani corporis forma und die Beſtreitung dieſer Lehre Häreſie iſt — ſtellen wir von neuem den hermeneutiſchen Canon auf, daß die Bedeutung der längſt obſolet gewordenen Ausdrücke, deren ſich das Concil zur Formulirung ſeiner Lehre bedient, aus dem damaligen theologiſchen Sprachgebrauche ermittelt und der ſo ermittelte Sinn als der authentiſche des Conciliarausſpruchs ſo lange betrachtet werden muß, als nicht eine evidente Nöthigung, in vorliegendem Falle von demſelben abzugehen, erwieſen iſt. Wir haben nun bereits mittelſt einer mit leichter Mühe um's Zehnfache vermehrbaren Reihe von Stellen zweier faſt unmittelbarer Zeitgenoſſen des 15. allgemeinen Concils, des hl. Thomas und Duns Scotus, der großen Stimmführer des theologiſchen Bewußtſeins der damaligen Zeit, welche trotz ihres ſonſtigen Antagonismus hier einträchtig Hand in Hand gehen, den Nachweis geführt, daß der aus den

haben mag. Außerdem haben wir S. 59 deutlich genug zu verſtehen gegeben, daß es für unſern Zweck uns völlig gleichgiltig ſein kann, ob Apollinaris und mit ihm Photius Trichotomiſten im ſtrengen Sinne des Wortes geweſen ſeien oder nicht. Welche Stirne wird demnach dazu erfordert, um in dem Tone apodictiſcher Sicherheit behaupten zu können, wir hätten unſer Schlußergebniß, das Dogma, mittelſt einer Kette von „Wahrſcheinlichkeiten“ gewonnen!

ariſtoteliſchen Schriften entlehnte Ausdruck: anima-forma corporis nichts anderes bedeute als: die Seele (der Geiſt) iſt das Sein und Leben gebende Princip des (menſchlichen) Leibes. Dieſer Sinn des Ausdrucks iſt ſo gut verbürgt, ſo ſicher conſtatirt, daß wir Alles eher als den Verſuch erwartet hätten, denſelben in Frage zu ſtellen. Gleichwohl hat Hr. K. einen Verſuch dazu gemacht, aber — einen äußerſt ſchwachen. Um die wahre Meinung des hl. Thomas kennen zu lernen, werden wir von dieſem ſelbſt, der doch gewiß als der zuverläſſigſte Interpret ſeiner eigenen Worte angeſehen werden muß, hinweg an — Dante's Fegfeuer (Geſang XXV. V. 60—73) verwieſen. Die Pointe der längeren Stelle liegt in den Worten: „Wenn Bildung das Gehirn der Frucht empfahn, kehrt, froh ob der Natur kunſtvollem Werke, zu ihr der Schöpfer ſich und haucht den Geiſt, den neuen Geiſt ihr ein, von ſolcher Stärke, daß er, was thätig iſt dort, an ſich reißt und mit ihm ſich vereint zu Einer Seele (che cio, che truova attivo quivi, tira in sua sustanzia e fassi un' alma sola), die lebt und fühlt und in ſich wogt und kreist." „Es iſt dieß, ſetzt Hr. K. S. 647 hinzu, eine durchaus treue Reproduktion der thomiſtiſchen Lehre vom Menſchen." Allein darin irrt ſich Hr. K., indem ihm entgangen iſt, was ſchon einer der Commentatoren Dante's bemerkt hat (vgl. die Edit. Venezia 1772, col comento del M. R. P. Pompeo Venturi S. J. t. II. p. 218), daß hier Dante eine für ariſtoteliſch gehaltene Anſicht von der Succeſſion der Seelen und ihrem Verhältniſſe zu einander adoptirt hat, welche vom hl. Thomas qu. 76, art. 3 und qu. 118, art. 2 ausdrücklich bekämpft wird. Nach Thomas iſt weder die ſenſitive Seele eine potenzirte vege-

tative, ſondern eine neue Setzung, noch nimmt die intellective Seele die ſenſitive in ſich auf, ſondern ſie verdrängt dieſelbe und tritt, da ihr als einer Form höherer Art alle virtutes der niederen Formen von Hauſe aus eignen, in die Funktionen derſelben ein [1]). Und eben

1) Summ. l. c. Sic ergo dicendum, quod eadem numero est anima in homine, sensitiva, et intellectiva, et nutritiva ... Sic anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum et nutritiva plantarum. ... Prius embrio habet animam, quae est sensitiva tantum, *qua ablata*, advenit perfectior anima, quae est simul sensitiva et intellectiva. (Einige Thomiſten nahmen dieſe Anſicht nicht an, ſondern ließen den menſchlichen Fötus von Anfang an nur von der vernünftigen Seele belebt ſein.) Beſonders helles Licht über die Anſchauung des hl. Thomas verbreitet der angezogene art. II. der qu. 118. Alii dicunt, ſagt er dort, quod illa eadem anima, quae primo fuit vegetativa tantum, post modum per actionem virtutis quae est in semine, perducitur ad hoc, ut ipsa eadem fiat sensitiva, et tandem ad hoc, ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, sc. Dei de foris illustrantis. Er widerlegt ſofort dieſe Anſicht und ſpricht ſeine eigene dahin aus: Et ideo dicendum est, quod cum generatio unius sit corruptio alterius, necesse est dicere, quod tam in homine, quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris; ita tamen, quod sequens forma habet quidquid habebat prima et adhuc amplius ... Sic igitur dicendum est, quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus. Vgl. Tractat. de unit. intell. c. Averr.: Non inconveniens est, effectum superioris agentis habere virtutem, quam habet effectus inferioris agentis, et adhuc amplius; unde etiam anima intellectiva, quamvis sit ab exteriore agente, habet tamen virtutes, quas habent anima vegetativa et sensitiva etc. Aehnlich noch an mehreren Stellen. Hieraus kann man zugleich abnehmen, welches Unrecht gegen Thomas Dr. Trebiſch begeht, wenn er (in einer von Knoodt I. S. 39. not. belobten Stelle) dem gefeierten Lehrer der Kirche voll hämiſchen Spottes die Vorſtellung unterſchiebt, daß die vernünftige Seele, ſobald ſie zur Thüre hereintrete, die vor ihr vorhandene ſenſitive verſchlinge, hinabſchlucke; dieſes Verdauungswerk müſſe aber nicht glücklich vor ſich gegangen ſein ꝛc.

das beweist wieder unwiderſprechlich, daß Thomas die vernünftige Seele als Lebensprincip des Leibes gedacht hat. Was daher Hrn. K. zu der Behauptung berechtige, auch bei St. Thomas habe der Satz: anima-forma corporis, keine andere Bedeutung gehabt als die: es gehöre weſentlich zum Begriffe des menſchlichen Leibes — für einen Geiſt zu ſein, oder: dieſer conſtituire mit jenem eine Weſenseinheit (S. 648), iſt ſchlechterdings nicht abzuſehen, ſo lange nicht Hr. K. förmliche Retractationen vom hl. Thomas beizubringen vermag [1]).

So wäre denn der von uns vertretene Sinn des in Frage ſtehenden Terminus wenigſtens von dieſer Seite her geſichert. Immerhin räumen wir bereitwillig ein, daß auch noch ein anderer Weg eingeſchlagen werden kann, um den authentiſchen Sinn deſſelben zu ermitteln, die Beziehung nämlich auf die häretiſche Lehre, gegen welche die Sentenz der Synode erlaſſen iſt; ja noch mehr, wir geben zu, daß, wofern gezeigt werden kann, jene Be-

---

1) An das Citat aus Dante knüpft Hr. K. die Bemerkung, wir ſetzten ohne weiteres voraus, Thomas habe die Materie in rein ariſtoteliſchem Sinne als etwas an ſich Beſtimmungsloſes gedacht. „Wäre unſerem Dogmenfabrikanten, heißt es weiter, nur die Lehre von der Creation noch rechtzeitig eingefallen, an welche Thomas doch gewiß geglaubt (wirklich!), er hätte unterlaſſen, letzterem einen ſolchen Irrthum zuzumuthen.“ Hr. K. ſcheint hier in der Eile falſch geſehen zu haben. Wir ſprachen allerdings S. 66. not. 1. von einer urſprünglichen Unbeſtimmtheit der Materie im ariſtoteliſchen Syſteme, haben aber weder dort noch ſonſtwo mit einem Worte angedeutet, daß jener ariſtoteliſche Lehrſatz von der „ſchlechthinigen Unbeſtimmtheit der materia prima“ von Thomas ohne weiteres adoptirt worden ſei. Daß ſich indeß Thomas denſelben mit einer Beſchränkung angeeignet habe und welches dieſe Beſchränkung ſei, erhellt aus einer von K. ſelbſt angeführten Stelle Tract. de Verit. Qu. III. art. 5. ad 1.

ziehung laſſe die herkömmliche Bedeutung des fraglichen Terminus nicht zu, ſchließe ſie vielmehr als eine unmögliche, unſtatthafte aus, dieſe ohneweiters müßte preisgegeben werden. Dieſes Zugeſtändniß iſt jedoch stricte zu faſſen. In dem gleichfalls möglichen Falle nämlich, daß die cenſurirte Irrlehre, während ſie die Anwendung der vollen Bedeutung des Ausdrucks forma auf ſich zuläßt, doch auch die Möglichkeit einer beſchränkteren Anwendung deſſelben nicht ausſchließt, in dieſem Falle ſtünde die Präſumtion offenbar für die allgemein übliche volle Bedeutung jenes Ausdrucks, und es dürfte von ihr ohne dringenden Grund nicht abgegangen werden. Erläutern wir dieß an einem Beiſpiele. Angenommen, die Declaration des Concils ſei gegen eine Lehre gerichtet, welche nebſt der Belebung des Leibes durch die vernünftige Seele, und im Zuſammenhange hiemit, auch die weſentliche Zuſammengehörigkeit der vernünftigen Seele und des Menſchenweſens läugnete, ſo wäre es eine durch nichts zu rechtfertigende Willkühr, wollte man die Erklärung des Concils: anima rationalis vere ac per se et essentialiter forma corporis humani — ausſchließlich auf die weſentliche Zuſammengehörigkeit von Geiſt und Leib, nicht aber zugleich auf die Belebung dieſes durch jenen deuten, da doch dieſe Belebung, wie gezeigt worden, die herkömmliche fundamentale Bedeutung des Wortes forma iſt und mit ihr die berührte Zuſammengehörigkeit nicht blos nicht negirt, ſondern in ihr vielmehr involvirt iſt. Das iſt aber genau unſer Fall. Das Anathem der 15. Synode iſt bekanntlich gegen Johannes von Oliva (auch Joh. Petri genannt) geſchleudert, welcher nebſt einer, wie es ſcheint,

nicht unbedeutenden Anzahl seiner Zeitgenossen, die Lehre des arabischen Philosophen Averroes sich angeeignet hatte. Diese Lehre aber lautete, wie bereits S. 69 f. angegeben worden, dahin, daß die sensitiven Kräfte nicht der vernünftigen Seele angehören, sondern Kräfte einer aus der Potenz der Materie entwickelten sensitiven Form seien, welche letztere die Form des Körpers sei. Die geistige Seele aber sei der Substanz nach vom Körper getrennt (substantiam secundum esse a corpore separatam) und verbinde sich mit dem Menschen durch Mittheilung ihrer Thätigkeit; sie verhalte sich zur sinnlichen Seele oder, wie eine Fraction jener christlichen Averroisten nach dem Berichte des hl. Thomas die Sache gewendet hat, zu dem bloßen Körper, wie der Schiffer zum Schiffe, als motor, und in diesem Sinne gaben sie zu, daß die anima rationalis *aliquo modo* corpori unitur ut forma. (Duns Scotus l. c. Thom. Aquin. de unitat. intellectus contra Averroystas an mehreren Stellen.) Damit verbanden sie den Irrthum, daß der intellectus in allen Menschen nur Einer sei — ein Irrthum, der vom Vienner Concil ausdrücklich nicht, wohl aber vom V. Lateranconcil i. J. 1513 berücksichtigt und verurtheilt worden ist [1]). In dieser Weise haben wir schon früher die averroistische Lehre charakterisirt, und was Hr. K. S. 638 f. noch weiter aus dem „ehrlichen Rixner"

1) Der Widerlegung dieser Lehre ist auch der angezogene Tractat des hl. Thomas gewidmet. Sein Beweisverfahren ist dieses, daß er zeigt, der intellectus oder die anima intellectiva sei nichts von der Seele Getrenntes, sondern der Substanz nach mit ihr eins und die wahre und eigentliche Form des menschlichen Leibes — in dem bekannten Sinne. Beide Sätze sind dem hl. Thomas fast tautologische Bestimmungen, und mit ihnen ist die individuelle Verschiedenheit der Menschengeister von selbst gegeben.

anführt, kann nur zur Bestätigung dienen, daß uns Scotus und Thomas recht berichtet haben. Die averroistische Irrlehre bot demzufolge eine doppelte Seite dar: sie behauptete die Trennung der vernünftigen Seele (des intellectus) von der psychisch belebten Leiblichkeit, genauer von der den Leib belebenden Psyche, der Substanz nach und statuirte ein blos dynamisches Verhältniß jener zu dieser und sie läugnete (im Zusammenhange damit), daß die vernünftige Seele das belebende Princip (die Form) des Leibes sei. Das Concil, das hierüber zu entscheiden hatte, konnte sofort entweder blos die erstere Annahme verwerfen und ihr gegenüber aussprechen, daß die vernünftige Seele in unzertrennlicher Verbindung mit dem sinnlichen Wesen des Menschen stehe (inseparabiliter uniri) oder genauer, daß sie ein wesentlicher Bestandtheil des Menschenwesens sei. Damit hätte es die Frage nach dem Princip der Belebung des Leibes offen gelassen, und es könnte diese Frage möglicherweise im G.'schen Sinne beantwortet werden. Oder aber die Synode zog auch die letztere Frage in den Bereich ihrer Entscheidung und bestätigte die damals innerhalb der Kirche allgemein recipirte Ansicht von der Belebung des Leibes durch die vernünftige Seele, worin dann zugleich die Verwerfung der zuerst genannten Irrlehre involvirt war. Das letztere aber, schließen wir weiter, muß unfehlbar angenommen werden, wofern sich die Synode zur Formulirung des kirchlichen Glaubensinhaltes eines Terminus bedient hat, der zu damaliger Zeit allgemein in der Bedeutung „Lebensprincip" verstanden wurde, weil, falls ihn die Synode in einem anderen Sinne, etwa in der vagen Bedeutung von „Lebensbedingung" oder etwas Aehnlichem hätte verstanden wissen wollen, ein all-

gemeines Mißverständniß ihrer wahren Meinung nicht blos nahegelegt, sondern recht absichtlich wäre hervorgerufen und unvermeidlich gemacht worden [1]). Nun hat sich aber das Concil eines solchen Ausdruckes bedient. — Die Conclusion überlassen wir, wie billig, dem Leser, sowie auch das Urtheil über die obstinate Behauptung unseres Gegners: „die Kirche habe an Joh. von Oliva nur den Irrthum: intellectum substantiam esse omnino ab anima separatam verworfen." (S. 645.)

Doch übereilen wir uns nicht. Hr. K. hat Beweismittel im Rückhalte, aus denen die Richtigkeit seiner Auffassung „sonnenklar" hervorgehen soll. Er hat dieselben

---

1) Gegen diese Einsicht hat sich selbst Hr. K. nicht gänzlich verschließen können. Er räumt (S. 570 f.) ein, daß die Synode beim Gebrauche des Ausdrucks forma an die (ihm jetzt obtrudirte) Bedeutung = Lebensbedingung, im Unterschiede von Lebensprincip, nicht gedacht habe und diese Unterscheidung von der hörenden Kirche auch nicht verstanden worden wäre. Deßungeachtet kann er nicht zugeben: „daß jene Unterscheidung (einer doppelten Bedeutung des Wortes forma) in den Worten desselben Concils, als eine verbotene liege", oder daß mit andern Worten forma nicht = Lebensbedingung verstanden werden dürfe. Warum er dieß nicht zugeben könne, läßt Hr. K. blos errathen. Der subjective Grund, der ihn dazu bestimmt, ist sehr leicht zu errathen; der objective aber wird wohl darin liegen, daß die Synode jene Unterscheidung eben nicht gemacht hat. Gewiß, diese Unterscheidung zu machen, war erst der dualistischen Speculation des 19. Jahrhunderts vorbehalten, während sich das Concil des Ausdruckes forma in seinem einfachen, schlichten Sinne bedient und schwerlich sich dessen versehen hat, daß man demselben in der Folge einen Sinn unterstellen werde, an den es selber entfernt nicht gedacht hat. Daß der Ausdruck des Concils aber wenigstens ein Jahrhundert lang in jenem Sinne verstanden worden ist, davon kann sich Jeder überzeugen, der sich die Mühe nimmt, das Centilogium de causa finali des berühmten Pariser Kanzlers Gerson (Opp. t. IV. p. 277 sqq. ed. Paris. 1606) nachzusehen. cfr. t. III. p. 34. 260. 515.

Hiemit könnten wir ſchließen; doch mag es ſich der Mühe lohnen, die polemiſche Art unſerer Gegner noch mit einigen Federſtrichen zu zeichnen.

Wir hatten S. 66. Not. 1. gelegentlich darauf hingewieſen, daß der ſcholaſtiſche Terminus forma im Sinne von Seins- und Lebensprincip dem ariſtoteliſchen Sprachgebrauche entlehnt ſei, und an einem ſpätern Orte (S. 72) zur Beſtätigung unſerer Behauptung, daß mit der Annahme, die vernünftige Seele ſei das alleinige und unmittelbare Lebensprincip des Leibes, die Prädication des Leibes als eines „leidensfähigen" ſich ſehr wohl vertrage, auf die thomiſtiſche und ariſtoteliſche Pſychologie verwieſen. Jedem nur halbwegs Unbefangenen werden, wir ſind deß überzeugt, dieſe ganz unverfänglichen Bemerkungen eben ſo wenig anſtößig erſcheinen als etwa die Notiz, daß die Termini: *οὐσία* und *ὑπόστασις*, die in den kirchlichen Defini-

---

bare Folge des erſteren, und der Gedankengang iſt folgender: wäre die vernünftige Seele forma corporis, ſo wäre damit gegeben, daß ſie durch ſich und weſentlich mit dem Leibe ſich einte; dieß hieße aber ſo viel als, ſie einige ſich unzertrennlich mit ihm; ſie könne demnach als Form ohne die ihr eigenthümliche Materie nicht ſein; nun aber lebe ſie auch nach Ablegung ihres Leibes noch fort; folglich könne ſie mit dieſem nicht als ſubſtanzielle (ſondern blos als accidentelle) Form ſich einigen. — Daß vollens der Gloſſator forma = Lebensprincip ſetzt, geht aus ſeinen Aeußerungen unwiderſprechlich hervor. Beſonders bemerkenswerth in dieſer Beziehung und ſchlagend gegen die averroiſtiſche Argumentation iſt ſeine Aeußerung: quod anima intellectiva illud esse, in quo subsistit, ***communicat corporali materiae***, ex qua materia et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse, ***quod est totius compositi, est etiam ipsius animae***, quod non est in aliis formis (vegetativis et sensitivis), quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore, non autem aliae formae. Wörtlich aus Thom. Summ. l. c. cfr. Tract. contr. Averr. edit. Rom. 1570. pag. 99.

tionen des trinitarischen Verhältnisses eine so bedeutende Rolle spielen, von der griechischen Wissenschaft herübergenommen seien; denn damit will ja entfernt nicht gesagt sein, daß auch alle weitere Vorstellungen, die in irgend einem philosophischen Systeme an die nächste Bedeutung jener Ausdrücke sich angeschlossen haben, von der Kirche seien adoptirt worden. Wir konnten darum kaum unsern Augen trauen, als wir in der Lydia und der Wiener Kirchenzeitung in gesperrter Schrift lasen, wir gäben in naiver Weise zu verstehen, daß unsere Ansicht von dem Wesen des Menschen und, da wir diese für die kirchliche hielten, auch diese mit der aristotelischen identisch sei und man in der Psychologie des Aristoteles die nähere Aufklärung über die Lehre der Kirche in diesem Punkte zu suchen habe u. dgl. Wir wollen unsere Leser nicht von den Gefühlen unterhalten, die uns angesichts einer solchen Unterstellung beschlichen; dieselben machten indeß bald einer sanften Rührung Platz, als uns die väterlichen Mahnungen der „Kirchenzeitung" zu Gesichte kamen, uns die Scholastik zum warnenden Beispiele dienen zu lassen und mit dem großen heidnischen Denker, über dessen antike-dualistische oder monistische Weltanschauung man dermalen keineswegs einig sei, uns nicht allzu weit einzulassen. Nicht so leicht ist es uns aber geworden, die nöthige Fassung wieder zu gewinnen, als uns in der Lydia (S. 614), mit grobem Hohne gewürzt, als unsere selbst eigene Aeußerung die Behauptung entgegentrat: „der Widerstreit zwischen dem Fleische und Geiste im Menschen lasse sich recht wohl ohne die Annahme einer Lebensdualität erklären", und dabei, in etwas verblümter Weise, zu verstehen gegeben wird, daß es hiernach auch

mit der Substanzen-Dualität im Menschen nicht zum besten bestellt sein könne. Nun freilich, wäre der güntherisch struirte Dualismus, der Dualismus der conträr-contradictorischen Wesensentgegensetzung, der einzig mögliche und wahre Dualismus, ließe eine wesentliche Verschiedenheit von Leib und Seele nur auf diesem Standpunkte sich festhalten, dann allerdings müßten wir die Anklage auf Semimonismus oder etwas noch Schlimmeres in Geduld hinnehmen. So lange jedoch den „Dualisten" der Beweis für das erstere nicht besser gelungen sein wird als bisher, mögen auch sie sich gedulden, wenn man sich durch ihre Anklage auf Semipantheismus eben so wenig beirren läßt, als die katholische Kirchenlehre durch den stereotypen Vorwurf des ganzen oder halben Pelagianismus.

Mehr erheiternden Eindruck macht dagegen die Bemühung der Wiener Kirchenzeitung, die abentheuerlichen Consequenzen aufzuzeigen, die nach ihrer Meinung aus der Annahme, daß die anima rationalis das Lebensprincip des Leibes sei, sich ergeben. Die Kirchenzeitung hat vollkommen Recht, wenn sie sagt, es erfordere geringen Scharfsinn, diese Folgen vorauszusehen; aber auch wir werden im Rechte sein, wenn wir behaupten, es werde eben so wenig Scharfsinn erfordert, um einzusehen, daß die Kirchenzeitung jene Lehre gänzlich mißverstanden habe. Wir muthen ihr keine nähere Bekanntschaft mit der Summa des hl. Thomas zu; gleichwohl wäre nach unserer Meinung keine übermäßige Anstrengung des Denkens erforderlich gewesen, um zur Einsicht zu gelangen, daß nach dem alten Dualismus die anima rationalis, inwiefern sie vernünftige Denk- und freie Willens-Thätigkeit ist, als Lebensprincip des Leibes nicht

betrachtet werden kann und nicht betrachtet wird [1]). Das iſt denn allerdings eine Diſtinction, welche zu faſſen denjenigen etwas ſchwer fällt, die ſich mit dem Gedanken befreundet haben, daß die Geiſtigkeit in der Perſönlichkeit oder in dem vernünftigen Denken und freien Wollen aufgehe. Nach der Anſchauung des alten Dualismus dagegen gewinnt ſich der Geiſt in dieſem Leibesleben nie als reine Perſönlichkeit, ſondern, in die Natur eingeſenkt und von ihr umfangen und umnachtet, hat ſein Weſen eine Seite, welche dem Gebiete des Unvernünftigen und Unfreien zugewendet und in dieſem wirkend, ſeinem vernünftigen Denken und freien Wollen zwar nicht abſolut verſchloſſen, aber der Klarheit des Bewußtſeins und der Macht des freien Willens mehr oder weniger entrückt iſt. Wir begnügen uns hier mit dieſer Andeutung und verweiſen diejenigen, welche näheren Aufſchluß wünſchen, an eine jüngſt erſchienene geiſtvolle Schrift von Dr. J. Frohſchammer, über den Urſprung der menſchl. Seelen. München 1854.

Schließlich aber können wir nicht unterlaſſen, auf eine Erſcheinung aufmerkſam zu machen, die ein allgemeineres Intereſſe darbietet und auf den gegenwärtig ſchwebenden theologiſchen Streit ein bedeutſames Licht zu werfen geeignet iſt — wir meinen die Verdächtigung der Gegner von Seite einzelner Anhänger des neuen Dualismus, wofür natürlich nur dieſe ſelbſt verantwortlich zu machen ſind. Schon ziemlich bedenklich und nichts weniger als unverfänglich iſt in dieſer Hinſicht eine Auslaſſung in der Beilage zur Lydia S. 654 f., wo dem „Scholasticus

1) Vgl. Thom. Aqu. „Non enim dicimus, animam humanam formam esse corporis *secundum intellectivam potentiam*.“ (Tract. etc. p. 102 und an vielen Stellen).

redivivus“ eine auf dem Churvereine zu Rhenſe 1338 gegebene Verhältnißbeſtimmung zwiſchen Kirche und Staat, der zufolge ſich beide wie Spirituale und Temporale unterſcheiden ſollen, als unausweichliche Conſequenz auch ſeiner anthropologiſchen Grundanſchauung obtrudirt und die tiefe Beſorgniß nicht verhehlt wird, daß mit derlei Aeußerungen dem kirchlichen und politiſchen Radicalismus in Deutſchland in die Hände gearbeitet werde. Glücklicherweiſe ſind wir jedoch in den Stand geſetzt, den ſorgenvollen Freund von Staat und Kirche mit der Verſicherung beruhigen zu können, daß die „redivive Scholaſtik“ bislang noch nicht auf den Einfall gerathen iſt, das Verhältniß der Kirche zum Staate mit dem des Geiſtes zum Leibe in Proportion zu ſetzen, wornach, wie Hr. K. ſcharfſinnig bemerkt, „das Dominium der Staatsgewalt ſich nur auf unbeſeelte Leiber erſtrecken könnte“ und „alles Leben im Staate von der Kirche als ausſchließlichem Lebensprincipe der menſchlichen Geſellſchaft“ ausgehen müßte. Intereſſant wäre es uns indeß, in Erfahrung zu bringen, ob ſich der Staat dadurch beſonders geehrt fühlte, daß ihm die Rolle der Naturpſyche mit ihrem ſinnlichen Denken und fleiſchlichen Begehren überlaſſen und hier der Staatsgewalt ihr Dominium angewieſen würde? Hievon jedoch blos im Vorbeigehen; denn nicht ſo faſt dieß iſt es, worauf wir aufmerkſam machen wollen, als vielmehr der Schluß eines in der Beilage zu der Nr. 189 der A. Allg. Zeitung d. d. 8. Juli 1854. S. 3017/19 veröffentlichten Artikels aus der Feder eines „katholiſchen Gottesgelehrten“ („A. Günther und die Verhandlungen über ſeine Philoſophie“), der uns als ein trübes Vorzeichen der ſchlimmen Wendung erſcheint, welche der güntheriſche Streit zu nehmen droht. Den

Schluß dieſes Artikels bildet nämlich ein — man kann es mit Rückſicht auf das Publikum der Allg. Zeitung nicht läugnen — klug berechneter Ausfall gegen den Jeſuitenorden, deſſen wahre Tendenz nur ſchwach verhüllt iſt. Wir laſſen unſere Leſer ſelber urtheilen. Nachdem die Bemerkung vorausgeſchickt, daß ein Schüler Günther's vielleicht zuerſt in Deutſchland gegen Gioberti geſchrieben habe, da dieſer noch bei der ehrwürdigen Geſellſchaft Jeſu beliebt war — wird folgendermaßen fortgefahren: „den G.'ſchen Ideen entgegenzutreten, iſt allerdings für die Geſellſchaft Jeſu eine Nothwendigkeit geworden. Dieſelbe muß nämlich gegenwärtig ihre rühmlichſte Aufgabe darin finden, den religiöſen Verirrungen in Deutſchland wie einſt in den Anfängen des Proteſtantismus mit aller Kraft eine Schranke zu ſetzen. Allein dazu iſt eine ſiegreiche Wiſſenſchaft unentbehrlich ... Glaubt der berühmte Orden eine ſolche Wiſſenſchaft zu beſitzen — und er glaubt es — ſo darf er nicht die Herrſchaft im Gebiete des Wiſſens mit einer andern Schule theilen, er darf insbeſondere nicht dulden, daß der Nachwuchs der Geiſtlichen mit Grundſätzen genährt werde, welche für jeſuitiſche Wiſſenſchaft auf immer unempfänglich machen. Das iſt eine natürliche, eine heilige Pflicht ... Aber das iſt klar, daß eine Billigung der G.'ſchen Philoſophie zugleich das Urtheil enthalten werde: Die bisherige Wiſſenſchaft der Jeſuiten ſei für Deutſchland wenigſtens unnütz geworden und abolirt." Eines Commentares hiezu bedarf es nicht. Der Ritter der Partei aber, der ſich nicht ſcheut, das Geſpenſt der Jeſuitophobie heraufzubeſchwören, möge bedenken, daß er damit zu einem

ebenſo abgenützten, als wenig ehrenhaften, weil auf die blinde Leidenſchaft der Katholikenfeinde berechneten Mittel gegriffen hat.

Rep. Hitzfelder.

II.

Recenſionen.

1.

Francisci Xaverii Patritii e Societate Jesu Doctoris Decurialis Collegii Romani Sacris Libris Interpretandis et Linguae Hebraicae Tradendae **de Evangeliis** libri tres. Friburgi Brisgoviae Libraria Herderiana. MDCCCLIII. Facta a Praesidibus facultate.

Vorliegendes Werk über die Evangelien übertrifft an Umfang alle übrigen Schriften, die in neuerer Zeit über die Evangelien erſchienen ſind, und wir glauben ohne Bedenken beifügen zu dürfen, wie an Umfang ſo auch an Gründlichkeit und belehrendem Inhalte. Die drei Bücher bilden zuſammen einen großen Quartband. Das erſte hat die beſondere Aufſchrift: *Εισαγωγικος* und behandelt die introductoriſchen Fragen in Betreff der Evangelien. Hr. Patritius will zwar nicht eine vollſtändige Einleitung in die Evangelien (plenam absolutamque *εισαγωγην* ad Evangelia) geben, ſondern nur ſo viel, als zur Erreichung ſeines Zweckes, das gegenſeitige Verhältniß der Evangelien aufzuklären, dienlich ſchien, bringt aber damit die intro-

ductoriſchen Hauptfragen ſo ziemlich alle zur Erörterung, wie es ſich bei deren engem Zuſammenhang nicht anders erwarten ließ. Er beginnt mit Matthäus und zeigt zunächſt, daß derſelbe mit dem von Marcus (2, 14) und Lucas (5, 27) erwähnten Levi, nicht aber, wie Hugo Grotius meinte (in Matth. 9, 9), mit Lebbäus (Matth. 10, 3) einerlei Perſon ſei. Darauf hebt er einige Erſcheinungen hervor, welche mit der alten Ueberlieferung, daß der Apoſtel Matthäus das erſte nach ihm genannte Evangelium geſchrieben habe, zuſammenſtimmen, und ihr einiger Maaßen zur Beſtätigung dienen, nämlich daß das erſte Evangelium zwar über das Gaſtmal bei Levi (Marc. 2, 15—17. Luc. 5, 29—32) berichte (9, 10—13), aber ohne den Gaſtgeber zu nennen, daß Matthäus im erſten Evang. nicht wie bei Marcus 2, 14 und Lucas 5, 27 Levi, ſondern immer Matthäus genannt werde, welches der bekanntere Name geweſen ſei, daß Matthäus im Apoſtelverzeichniß des erſten Evang. als Publicanus bezeichnet werde (10, 3), daß er hier dem Thomas nachfolge, während er ihm bei Marcus 3, 18 und Lucas 6, 15 vorangehe. Auf Letzteres möchte jedoch wenig Gewicht zu legen ſein, weil Lucas in der Apoſtelgeſch. den Thomas ebenfalls dem Matthäus vorangehen läßt (1, 13). Ebenſo möchte das numisma census (*τὸ νόμισμα τῆ κήνσυ* 22, 19) ſchwerlich viel für Matthäus beweiſen können, da der Ausdruck in ſeiner vorliegenden Geſtalt doch von dem Ueberſetzer herrührt. Die Frage nach der Abfaſſungszeit beantwortet Hr. P. dahin, daß Matthäus früher als die übrigen Evangeliſten, zwiſchen dem 3ten und 10ten Jahre nach dem Tode Chriſti, ſein Evang. verfaßt habe, weil die alten Zeugen, obwohl nicht übereinſtimmend, doch ins-

gesammt, mit Ausnahme nur des Irenäus, für eines der zwischen diesen Grenzen liegenden Jahre sich aussprechen. Als Todesjahr des Herrn betrachtet er aber das Jahr 29 der gemeinen Zeitrechnung, und sucht diese Ansicht im dritten Buche in einer eigenen Dissertation zu rechtfertigen. Ausführlich behandelt Hr. P. die Frage nach der Ursprache des Matthäus-Evang. und zeigt, daß dasselbe für die palästinensischen Judenchristen in hebräischer, d. h. syrochaldäischer Sprache, welche damals die Landessprache Palästina's war, geschrieben worden sei. Die Einwendungen, die man namentlich gegen die dießfallsigen Aussagen der Väter vorgebracht hat, werden beseitigt, die muthmaaßlichen Schicksale des syrochaldäischen Textes beschrieben und gezeigt, daß die Erscheinungen, die man im griechischen Matthäus als Zeichen der Ursprünglichkeit des griechischen Textes bezeichnet hat, nicht dafür beweisend seien. Mit großer Genauigkeit wird auch die Frage beantwortet, ob im Matthäus-Evang. die alttestamentlichen Stellen aus dem hebräischen Texte oder der alexandrinischen Uebersetzung genommen seien. Hr. P. citirt alle diese Stellen, 46 an der Zahl, und bemerkt, es seien darunter 8, welche bloß den Sinn aber nicht die Worte des alttestamentlichen Textes wiedergeben, 15 oder 16, welche sowohl vom hebräischen als alexandrinischen Texte mehr oder weniger abweichen, 12, welche mit dem hebräischen Text gleichlautend seien, aber so, daß sie zugleich mit der alexandrinischen Uebersetzung wörtlich übereinstimmen, 6 oder 7, welche mit einiger Abweichung vom hebräischen Texte sich mehr der alexandrinischen Uebersetzung nähern, endlich 4, welche mehr mit dem hebräischen Text als mit der alexandrinischen Uebersetzung übereinstimmen. Jetzt war der Be-

weis nicht mehr ſchwer, daß die altteſtamentlichen Citate im Matthäus-Evang. weder für die Originalität des griechiſchen Textes noch für einen hebräiſchen oder ſyrochaldäiſchen Urtext als Beweis gebraucht werden können. Weil das hebräiſche Matthäus-Evang. von den Alten auch als das der Nazaräer und Ebioniten bezeichnet wird, erſcheint auch eine Unterſuchung über dieſen Punkt nöthig. Die alte Angabe erweist ſich als richtig. Das Matthäus-Evang. iſt zunächſt das Evang. der jeruſalemiſchen und paläſtinenſiſchen Judenchriſten und heißt darum auch Evangelium Hebraeorum oder secundum Hebraeos. Die Nazaräer ſind Ueberbleibſel der alten jeruſalemiſchen Gemeinde, die bei ihrem beharrlichen Feſthalten am moſaiſchen Geſetze und den jüdiſchen Obſervanzen aus der kirchlichen Gemeinſchaft ausſchieden und dann in ihrer Iſolirung verkümmerten und in Irrthümer verfielen; und Letzteres gilt in noch höherem Grade von den Ebioniten. In ihren Händen erhielt daher das Matthäus-Evang. allmählig eine andere Geſtalt, wurde theils erweitert, theils verſtümmelt und ſo aus einer apoſtoliſchen Schrift eine apokryphiſche oder häretiſche; und es erſcheint nun als ſehr verkehrt, aus den Irrthümern, die ſich ſpäter in ihm finden, die Folgerung zu ziehen, daß das von den Alten erwähnte hebräiſche Matthäus-Evang. überhaupt nicht vom Apoſtel Matthäus geſchrieben ſein könne. Endlich wird noch die Aechtheit der erſten zwei Capitel gegen ihre Beſtreiter in Schutz genommen und dabei hauptſächlich die von Roſenmüller und Kuinöl vorgetragenen Einwendungen berückſichtigt und zum Theil treffend abgewieſen. Die neuern Beſtreitungen aber, nicht bloß der Aechtheit der erſten zwei Capitel, ſondern des ganzen Matthäus-Evang. ſcheinen

Hrn. P. nicht zur Kenntniß gekommen zu ſein. Uebrigens halten wir das Fehlen einer ausführlichen Widerlegung derſelben nicht für einen bedeutenden Mangel des Werkes, was wir dagegen ungern vermißten, iſt eine beſondere Erörterung über die Entſtehungszeit des griechiſchen Matthäus-Evang., über ſeinen muthmaaßlichen Urheber und ſein Verhältniß zum hebräiſchen Original.

In ähnlicher ausführlicher und erſchöpfender Weiſe werden die introductoriſchen Fragen in Betreff der folgenden Evangelien behandelt. Wir können jedoch dem Hrn. Verf. nicht weiter Schritt für Schritt folgen und wollen nur noch ein Paar Punkte beſonders herausheben, welche einiges Bedenken gegen ſich zu haben ſcheinen, ohne übrigens damit die Trefflichkeit ſeiner Arbeit auch nur im Geringſten beanſtanden zu wollen.

Den Evangeliſten Marcus hält Hr. P. nicht für einen der 72 Jünger, wofür ihn ſchon einige alte Kirchenſchriftſteller ausgeben, und hat dabei die herrſchende Ueberzeugung des Alterthums für ſich. Er hält ihn aber auch nicht für einerlei Perſon mit Johannes Marcus, der den Apoſtel Paulus auf ſeiner erſten Miſſionsreiſe eine Strecke weit begleitete (Apg. 12, 12. 25. 13, 5. 13. 15, 37—39), den er ſpäter gegen das Ende ſeiner erſten römiſchen Gefangenſchaft an ſeiner Seite hatte (Col. 4, 10. Philem. 24), und den er während der zweiten römiſchen Gefangenſchaft ebenfalls bei ſich zu haben wünſchte (2 Tim. 4, 11). Die Gründe, die Hr. P. gegen die Einerleiheit dieſes Marcus mit dem Begleiter des Apoſtels Petrus und Verfaſſer des zweiten Evangeliums vorbringt, ſind allerdings nicht unbedeutend, aber Bedenken erregt es doch, daß in der ganzen alten patriſtiſchen Literatur kein einziges Zeugniß

gegen dieſe Einerleiheit vorliegt, und daß das ganze chriſtliche Alterthum nur Einen apoſtoliſchen Mitarbeiter Namens Marcus kennt. Jener Marcus, der als Verwandter des Barnabas bezeichnet wird (Col. 4, 10), und der den Apoſtel Paulus eine Zeit lang begleitete, dann aber ihn freilich wieder verließ, und von dem Paulus noch in der zweiten römiſchen Gefangenſchaft ſchreibt: ἔστι γάρ μοι εὔχρηστος εἰς διακονίαν (2 Tim. 4, 11), muß ein bedeutender Mann geweſen ſein, und es iſt ſchwer zu glauben, daß die alte patriſtiſche Literatur nichts über ihn zu ſagen gewußt, ſeiner nicht einmal erwähnt haben ſoll, außer ſofern ſie (ex hypoth.) fälſchlich den gleichnamigen Begleiter des Petrus mit ihm identificirte. Dazu kommt noch, daß, während kein alter Kirchenſchriftſteller den Marcus in der Apoſtelgeſch. und den pauliniſchen Briefen für verſchieden vom Verfaſſer des zweiten Evangeliums ausgiebt, ſich aus dem Alterthum Stimmen vernehmen laſſen, welche auf die Identität beider lauten, wie Hr. P. ſelbſt nachweist. Wenn Hieronymus den Evangeliſten Marcus im 8ten Jahre Nero's ſterben läßt (de viris illustr. c. 8), ſo daß er während der erſten römiſchen Gefangenſchaft Pauli nicht mehr am Leben geweſen ſein könnte, ſo muß dieß um ſo mehr auf einem Verſehen beruhen und nicht die wirkliche Meinung des Kirchenlehrers ausdrücken, als ja derſelbe den Marcus, von welchem Paulus an den Philemon einen Gruß entbietet, für den Evangeliſten Marcus hält (Comment. in Epist. ad Philem. 24).

Bei Beſtimmung der Abfaſſungszeit des Lucas-Evangeliums handelt es ſich auch um die Entſtehungszeit der Apoſtelgeſchichte und um die Zeit der erſten römiſchen Gefangenſchaft Pauli. Hr. P. ſetzt die Gefangennehmung

des Apoſtels zu Jeruſalem nach ſeiner dritten Miſſionsreiſe in's J. 53, und ſofort das Ende der erſten römiſchen Gefangenſchaft, mit welchem er die Beendigung der Apoſtelgeſch. zuſammenfallen läßt, in's J. 58. Er ſagt, vor dem Jahr 53 könne jene Gefangennehmung nicht Statt gefunden haben, weil Felix bereits die Druſilla, die er nach abgelaufenem 12ten Regierungsjahre des Claudius heirathete, zum Weibe gehabt habe, und das 12te Regierungsjahr des Claudius im Jan. des Jahres 53 der gemeinen Zeitrechnung zu Ende gehe; jene Gefangennehmung könne aber auch nicht nach dem J. 53 vorgefallen ſein, weil zur Zeit derſelben Ananias noch Hoherprieſter geweſen; denn auf dieſen ſei Jonathas gefolgt und auf dieſen Ismael, der Sohn Phabi's, und zwar noch bei Lebzeiten des Claudius, ſo daß nothwendig auch die fragliche Gefangennehmung noch in die Zeit des Claudius fallen müſſe, der doch ſchon im J. 54 geſtorben ſei. — Was aber zunächſt den Jonathas betrifft, ſo ſagt Joſephus nirgends, daß er dem Ananias im hohenprieſterlichen Amte gefolgt ſei, ſondern vielmehr, daß er vor ihm Hoherprieſter geweſen ſei, daß nämlich der ſyriſche Proconſul Vitellius ihn an Joſephs Stelle in's hoheprieſterliche Amt eingeſetzt (Antt. XVIII. 4, 3), ſpäter aber wieder von demſelben entfernt habe (Ib. 5, 3). Nachher blieb ihm der hoheprieſterliche Titel, und Joſephus ſelbſt bezeichnet ihn zugleich mit Ananias als Hohenprieſter, indem er ſagt, Quadratus habe *τὸς ἀρχιερεῖς Ἰωνάθην καὶ Ἀνανίαν* nach Rom geſendet, um ſich bei Kaiſer Claudius zu verantworten (Bell. Jud. II. 12, 6). Eine Verurtheilung kann aber nicht erfolgt ſein, weil beide bald nachher wieder zu Jeruſalem erſcheinen (Antt. XX. 8, 9. 9, 2. Bell. Jud. II. 13, 3. 17, 9); iſt aber

Ananias nicht verurtheilt worden, ſo hat nachher ſicher er ſelbſt wieder, und nicht etwa Jonathas, das hoheprieſterliche Amt inne gehabt, da ohnehin Joſephus nichts von einem Uebergang deſſelben an Jonathas meldet. Wir haben ſomit nach Joſephus den Ananias im Amte zu denken bis zur Einſetzung Ismaels durch Agrippa. Dieſe aber fand nicht, wie Hr. P. ſagt, noch bei Lebzeiten des Claudius Statt. Denn nachdem Joſephus längſt den Tod des Claudius und die Thronbeſteigung Nero's und bereits Mehreres aus ſeiner Regierungszeit gemeldet, namentlich den durch einen Aegyptier erregten Aufruhr, den er ausdrücklich in die Regierungszeit Nero's verlegt (Bell. Jud. II. 13, 1 sqq.), erwähnt er unter der Formel *κατὰ τοῦτον τὸν καιρόν* die Einſetzung Ismaels in's hoheprieſterliche Amt (Antt. XX. 8, 8). Wenn er daher Antt. III. 15, 3. in einer Nebenreflexion den Hohenprieſter Ismael als noch gleichzeitig mit Claudius bezeichnet, ſo kann dieß nur auf einem Verſehen beruhen. Was demnach Joſephus über die Hohenprieſter Ananias, Jonathas und Ismael ſagt, beweist nicht, daß Ananias das Hoheprieſterthum noch vor dem Tode des Claudius verloren und ſomit auch die Gefangennehmung Pauli noch vor demſelben müſſe Statt gefunden haben. Dagegen führen ein Paar Stellen der Apoſtelgeſch. entſchieden in eine ſpätere Zeit. Bei der fraglichen Gefangennehmung Pauli fragt der römiſche Chiliarch denſelben, ob er der Aegyptier ſei, der vor dieſen Tagen (*πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν*) einen Aufruhr erregt und die 4000 Sicarier in die Wüſte geführt habe (Apg. 21, 37), und das *πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν* zeigt, daß es ſich nicht mehr um die allernächſte Vergangenheit handelt. Nun fand aber die Unternehmung dieſes Aegyptiers nach Joſephus erſt unter

Nero's Regierung Statt (Antt. XX. 8, 4—6. Bell. Jud. II. 13, 1 sqq.), und daher um ſo mehr die fragliche Gefangennehmung. Sodann in dem Verhöre vor Felix ſagt Paulus unter Anderem: *ἐκ πολλῶν ἐτῶν ὄντα σε κριτὴν τῷ ἔθνει τούτῳ ἐπιστάμενος κτλ.* Nun iſt aber Felix erſt nach abgelaufenem 12ten Regierungsjahr des Claudius, mithin i. J. 53 (aer. vulg.) als Statthalter nach Paläſtina gekommen und hat bald darauf die Druſilla geheirathet; unter *πολλὰ ἐτῆ* aber können nicht wohl weniger als etwa fünf Jahre gemeint ſein, ſo daß demnach jene Gefangennehmung etwa in's Jahr 58 fallen muß.

Das zweite Buch mit dem Titel *συναλλακτικος* iſt eine Evangelienharmonie oder *μονοτεσσαρον*, gebaut auf die im erſten Buche gewonnenen introductoriſchen Ergebniſſe. Der griechiſche Text iſt der ſogenannte textus receptus, *subinde* tamen adscitis iis vocum mutationibus, quas Griesbachius suggessit, der lateiniſche Text folgt den Exemplaren, quae prodiere e Vaticano Typographeo. Da Hr. P. gefunden, daß Lucas und Johannes bei Darſtellung der evangeliſchen Geſchichte die Zeitfolge beobachten, während dieß von Matthäus und Marcus weniger geſchieht, ſo hält er ſich bei der Aneinanderreihung des Einzelnen hauptſächlich an die beiden erſtern, will übrigens die von ihm entworfene Reihenfolge der Begebenheiten nicht als die ſchlechthin richtige, ſondern nur als eine leicht mögliche angeſehen wiſſen. Er ſagt dießfalls: De ipso hoc libello illos, qui eum legent, praemonitos esse cum primis opto, hunc non eo pertinere, ut vincamus seriem rerum gestarum, quae in evangelia relata sunt, eam esse, sed eam esse posse, quam proponimus; quo uno argumento illud utique vincetur, inter evangeliorum scriptores *ἀντι-*

λογιας non haberi. Adprime autem curavi, ut, ubi non omnium poteram, saltem duorum evangeliorum ordinem servarem, rationemque simul, quod ad ordinem rerum ac temporum, potissimam haberem Lucae et Joannis, potiorem item Marci quam Matthaei (p. 5.). Ueber ſein Verfahren in Betreff der Reden Chriſti ſagt er: Christi orationes relatas a Matthaeo et a Marco integras eoque ordine, quo sunt, quam fieri potuit, servavi, ut, si harum pars aliqua, id flagitante rerum ordine, quem Lucas nos docuit, alio transferenda fuit, ea quoque, quum nihil obstabat, transtulerim, quae, etsi apud Lucam minime leguntur, apud Matthaeum tamen aut Marcum conserta sunt aut continua serie conjuncta illis, quae transferebam. Ubi vero orationes hujusmodi aut harum partes alio transferre ipse Matthaeus dissuadebat, quantumvis id Lucas flagitare videretur, relinquendas censui ubi sunt, quum nihil vetet credere, earum aliquas, multoque magis effata quaedam quasdamque sententias, a Christo bis fuisse prolatas ..... In universum autem, ubi una atque eadem Christi oratio unusque atque idem sermo non ab uno evangelista neque iisdem verbis relatus sese offerebat, ita sententias atque adeo verba de singulis evangeliis contexere studui, ut, quantum commode poterat, inde una ac solida exsisteret oratio. Auf die harmoniſch zuſammengeordneten evangeliſchen Texte folgt dann eine lange Reihe von Anmerkungen (Annotationes), worin die den einzelnen evangeliſchen Abſchnitten angewieſene Stellung gerechtfertigt wird, auf die hier nicht ſpeciell eingegangen werden kann.

Das dritte Buch hat den Titel ἐξηγητικος und bezeichnet eben damit ſeinen Inhalt. Hr. P. hatte ſich anfangs vorgenommen, die Evangelien vollſtändig zu er-

klären, jedoch nicht in einem fortlaufenden Commentar, sondern in ausführlichen für sich bestehenden Dissertationen über wichtige und schwierige Stellen und Abschnitte. Bald aber überzeugte er sich, daß seine etwa noch übrige Lebenszeit nicht hinreichen würde, um bei seinen anderweitigen Geschäften die begonnene Arbeit nach dem gemachten Plane zur Vollendung zu bringen und entschloß sich endlich auf das Zureden anderer, zu veröffentlichen, was er bereits zu Stande gebracht hatte. Er bemerkt dazu: Huic autem rei causa adtribuenda est, cur in hoc libro singula tractata sint, quaecumque in evangeliis leguntur ante Christi baptismum, quae vero post, non item, sed pauca dumtaxat, neque alia quam quae difficiliorem habent quaestionem. Locos tamen evangeliorum bene multos, quos in hoc libro exponere non licuit, in superiore, quantum satis est, difficultatibus, quibus premuntur, expedire curavi.

Die erste Dissertation beschäftigt sich mit dem Prolog oder Proömium des Lucas-Evangeliums. Hr. P. versteht das ἀνατάξασθαι von einer nach der Zeitfolge geordneten Darstellung und das ἐπεχείρησαν von einem bloßen aber nicht gelungenen Versuche: Mera namque conamina seu tentamina absque successu ea fuere; sive, inquam, scripta sua illi ad finem perduxerint, sive secus, propositum tamen suum nequaquam sunt adsequuti. Da nun Matthäus und Marcus nicht eine nach der Zeitfolge geordnete Darstellung geben wollen, und sich von ihnen auch nicht sagen läßt, daß sie ihre Absicht nicht erreicht und eine Darstellung, wie sie sie gewollt, nicht zu Stande gebracht haben, so läßt er sie unter den πολλοί von Lucas auch nicht mitgemeint sein. Dieß ist allerdings die alte Auffassung der betreffenden Worte, wie auch Maldonat bemerkt; deß-

ungeachtet ſcheint uns Maldonat doch Recht zu haben, wenn er weiter bemerkt, daß ſich dieſelbe nicht genügend beweiſen laſſe, daß ἐπιχειρεῖν ebenſowohl im guten als im ſchlimmen Sinne gebraucht werde, daß es auch von Lucas im erſtern gebraucht ſein könne und dann nicht einzuſehen ſei, warum nicht auch Matthäus und Marcus unter den πολλοί ſollten mitgemeint ſein können. Das ἀνατάξασθαι wird ſich ſchwerlich dagegen anführen laſſen, denn es läßt ſich nicht beweiſen, daß es gerade eine ſtreng nach der Zeitfolge geordnete Berichterſtattung bezeichnen müſſe, und Lucas konnte auch von den Evangelien des Matthäus und Marcus, ſo gut wie von ſeinem eigenen das ἀνατάξασθαι διήγησιν gebrauchen. Von κάθως παρέδοσαν κτλ. zeigt Hr. P., daß es ſich nicht auf den ganzen Inhalt des erſten Verſes, auch nicht auf das πεπληροφορημένων, ſondern nur auf ἀνατάξασθαι beziehen könne, ut sensus sit, illos scriptores conatos esse narrationem denuo digerere eo ordine, quo res contigisse apostoli et discipuli Christi docuerant. Das καθεξῆς σοι γράψαι ſpricht dann nach Hrn. P. nur dieſelbe Abſicht des Evangeliſten aus, wie das vorherige ἀνατάξασθαι διήγησιν, und auf die Frage, warum denn der Evangeliſt nicht einfach ἀνατάξασθαι gebraucht habe, antwortet er: ratio est, quia non, sicut illi multi, narrationem jam scriptam ordinare instituerat, sed aliam narrationem scribere observato rerum ac temporum ordine.

Die zweite Diſſertation hat den Bericht über die Sendung Gabriels zu Zacharias und die dritte die Prieſterklaſſen und ihre Abwechslung in Beſorgung des hl. Dienſtes zum Gegenſtande, und in letzterer wird namentlich auch gezeigt, daß die Zeit, in welcher damals die Familie des

Abia den Dienſt im Heiligthum zu verrichten hatte, nicht zur chronologiſchen Beſtimmung des Geburtsjahres Chriſti gebraucht werden könne. Die vierte Diſſertation handelt de angelo, qui Zachariae visus est, deque ejus verbis, quibus Christi divinitas comprobatur, und zeigt zuerſt ausführlich, daß die Gründe der Rationaliſten gegen den hiſtoriſchen Charakter des Berichtes nichtig ſeien, und dann daß in der Rede des Engels die Gottheit Chriſti ausgeſprochen ſei. In den Worten nämlich: Et multos filiorum Israel convertet ad Dominum Deum ipsorum. Et ipse praecedet ante illum könne ſich illum nur auf Dominum Deum beziehen, es ſei aber dabei an Chriſtus gedacht, denn für Chriſtus ſei ja Johannes der Vorläufer geweſen. Die fünfte handelt de Malachiae verbis a Gabriele usurpatis, und zeigt, daß die betreffenden Worte des Malachias nicht von Johannes, ſondern von Elias ſelbſt gelten und von dem Engel nur κατὰ κόλλησιν auf Johannes bezogen werden. Die ſechſte handelt de genere Mariae virginis. Hr. P. findet nicht, wie Chryſoſtomus, in den Worten: — ad virginem desponsatam viro, cui nomen erat Joseph, de domo David einen Beweis für die Abſtammung Maria's von David, weil das de domo David ſich nicht auf virgo desponsata, ſondern auf Joſeph beziehe; ebenſowenig findet er mit Euſebius, Chryſoſtomus u. a. einen ſolchen Beweis in der Angabe, Joſeph ſei nach Bethlehem gegangen eo quod esset de domo et familia David, woraus folge, daß auch Maria de domo et familia David geweſen ſei, weil auch ſie nach Bethlehem gegangen; er hält dieſe Folgerung für unſtatthaft, weil Maria nur ihren Bräutigam begleitet habe und es bei den Juden nie Sitte geweſen ſei, ut mulierum in censibus censendis ratio haberetur. Dagegen

ſtimmt er bei, wenn P. Drach (in der Bibel von Vence Matth. 1, 1) bemerkt, die Nachkommen Davids haben zwar ihre Töchter an andere Familien verheirathet, nicht aber aus anderen Familien, ſondern nur aus der Davidiſchen ſelbſt Frauen für ſich genommen, wonach Maria, wenn Joſeph ein Mitglied der Davidiſchen Familie war, ebenfalls derſelben müſſe angehört haben. Einen weiteren Beweis eben dafür findet er in dem Geſetze, wonach Erbtöchter nicht aus ihrer Familie hinaus ſich verheirathen dürfen (Num. 36, 6—9), wonach alſo, wenn Joſeph der Davidiſchen Familie angehörte, auch Maria derſelben angehört haben müſſe, weil ſie Erbtochter geweſen ſei. Für Letzteres beruft ſich Hr. P. auf die herrſchende Ueberzeugung des chriſtlichen Alterthums. Einen ferneren Beweisgrund dafür findet er in dem Luc. 1, 34 angedeuteten und von den Vätern behaupteten votum virginitatis der ſeligſten Jungfrau, weil ihre Verheirathung mit Joſeph ungeachtet eines ſolchen Votums keinen andern Grund gehabt haben könne, als dem fraglichen Geſetze zu genügen, wonach wieder Maria derſelben Familie wie Joſeph, der Davidiſchen, müſſe angehört haben. Die ſiebente Diſſertation handelt de Gabriele ad Mariam virginem legato und giebt nur einen nicht gerade weitläufigen Commentar über die betreffende Stelle (Luc. 1, 26 ff.); die achte dagegen über das exordium Evangelii Joannis giebt (p. 19–33) einen ſehr ausführlichen Commentar über Joh. 1, 1—18. Sehr umfaſſend iſt die neunte Diſſertation, die in 20 Capiteln de genere Jesu Christi handelt, wobei hauptſächlich die Verſchiedenheit der beiden Genealogien bei Matthäus und Lucas zu erklären und dieſelben mit einander in Einklang zu bringen ſind. Es wird hier eine Menge ſpecieller

auf die Hauptsache bezüglicher Fragen beantwortet, z. B. über das Erbrecht bei den Israeliten, über die Adoptionen, über die Leviratsehe, über die Ehe zwischen Booz und Ruth ꝛc., und Hr. P. vertheidigt die Ansicht, daß Jacob (bei Matth.) der natürliche und Eli (bei Luc.) der gesetzliche Vater Josephs sei, und daß man eben davon ausgehen müsse, wenn man die beiden Genealogien bei Matth. und Luc. mit einander in Einklang bringen wolle. Eine ebenfalls sehr umfassende Dissertation beschäftigt sich mit den Ansichten der Väter über die Lebenszeit Christi; die betreffenden patristischen Aussagen werden in extenso mitgetheilt, erklärt und beurtheilt und zwar vom 1ten bis zum 14ten Jahrhundert. Darauf sucht Hr. P. in einer besondern aber kürzeren Dissertation das Geburtsjahr des Herrn zu bestimmen. Er bezeichnet als solches das *siebente* Jahr vor dem Anfang der gemeinen Zeitrechnung, das Jahr 4707 der julianischen Aera oder das Jahr 747 nach Erbauung Roms, er stützt sich dabei vorzüglich auf Sanclemente (de vulgar. aerae emendat.) und argumentirt ähnlich wie Ideler, der demselben Gewährsmanne folgt, und auch zu demselben Resultate gelangt (Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie II. 385 ff.). Solcher Dissertationen, zum Theil von kleinem, zum Theil aber auch von sehr großem Umfange, sind es in Allem 53, wovon sich aber nur die letzten sechs auf die Zeit nach der Taufe Christi im Jordan beziehen. Den Schluß macht ein Chronicon vitae Jesu Christi.

Das Bisherige dürfte genügen, wenn gleich nur verhältnißmäßig Weniges von dem reichen Inhalte des Werkes berührt werden konnte, um das anfangs ausgesprochene Urtheil zu rechtfertigen. Die Untersuchungen bewegen sich

auf ſicherem hiſtoriſchen Boden und ſind mit Selbſtſtändigkeit und Sorgfalt geführt, ſie erſtrecken ſich meiſtens bis in's Einzelnſte und ſogar ſcheinbar Kleinliche und ſuchen die Schwierigkeiten nirgends zu umgehen oder zu verdecken, halten ſich aber bei ihrer Löſung fern von jener Hypotheſenluſt, welche nur an neuen, wenn auch noch ſo willkührlichen und abentheuerlichen Auffaſſungen und Auflöſungen der evangeliſchen Berichte Gefallen findet.

Welte.

2.

Tetzel und Luther, oder Lebensgeſchichte und Rechtfertigung des Ablaßpredigers und Inquiſitors Dr. Johann Tetzel aus dem Predigerorden, von **Valentin Gröne**, Doctor der Theologie. Soeſt und Olpe. Verlag der Naſſe'ſchen Buchhandlung 1853. VIII u. 237 S. gr. 8. Pr. 1 fl. 27 kr.

Vor dem Erſcheinen der vorliegenden Schrift exiſtirten drei Biographien Tetzels, ſämmtlich von Proteſtanten verfaßt. Die älteſte war die Vita Johannis Tetzelii von Gottfr. Hecht, Rector zu Luckau, i. J. 1717. Vollſtändiger aber befangener iſt die gleichzeitig in den Jahren 1717 und 1727 erſchienene Arbeit des Pfarrers Jacob Vogel zu Panitſch bei Leipzig, mit dem Titel: „Leben des päpſtlichen Ablaßpredigers oder Ablaßkrämers Joh. Tetzel's, von Leipzig gebürtig." Aus dieſen zwei Büchern entſtand ſodann das dritte, eine ziemlich werthloſe Compilation von Pfarrer Chriſtoph Schröter, herausgegeben von dem Leipziger Privat-Literaten Fr. G. Hofman i. J. 1844. Alle dieſe drei Werke, beſonders aber die

zwei letztern wirkten nur dahin, das Unrecht, das schon von den Leidenschaften des 16ten Jahrhunderts an dem guten Namen Tetzel's verübt worden war, stets zu erneuern und möglichst zu verewigen.

Auch in Beziehung auf diesen Mann hat sich der Satz bewährt, daß der historischen Wahrheit nichts förderlicher ist, als Quellenstudien, und nichts gefährlicher, als bloßes Nachbeten dessen, was Andere gesagt haben. Dieses Nachbeten ist die große Lügenpropaganda, welche die Unwahrheit so oft wiederholt, daß sie zuletzt wie eine ausgemachte Sache sich darstellt. So war obligat geworden, Tetzel'n als einen groben Ignoranten und unverschämten Marktschreier zu schildern, der die Ablaßlehre abscheulich entstellt, den dicksten Aberglauben gepredigt, ein anstößiges Leben geführt und große Schuld auf sich geladen habe.

In diesen Ton stimmten auch viele Katholiken ein, und glaubten, Tetzel'n möglichst desavouiren zu müssen. Wer aber je seine Thesen las, besonders die erste Reihe von 106, die er den lutherischen im Dezember des Jahres 1517 gegenüber gestellt hat, — der mußte zugeben, daß dieser Mann die schwierige Lehre vom Ablaß sehr gut verstand, und daß diese Thesen unstreitig viel besser sind als die Obelisken des vielberühmten Dr. Eck.

Nach dieser Seite hin haben wir selbst schon gelegentlich die Vertheidigung Tetzel's geführt; aber allseitiger und ganz ex professo beschäftigt sich mit seiner Rechtfertigung sowohl in dogmatischer als moralischer Beziehung die vorliegende Schrift, die vierte der nunmehr vorhandenen Biographien Tetzel's, welche recht fleißig und mit Wärme gearbeitet ist und von schönen Quellenstudien zeugt. Sie zerfällt in 18 Paragraphen:

1. Tetzel's Jugendjahre bis zu seiner Priesterweihe;
2. Johann Tetzel, Ablaßprediger bis zum Jahre 1513;
3. Der Ablaß Leo's X. zum Bau der Peterskirche;
4. Tetzel Ablaßcommissär Albrechts und Inquisitor für Deutschland bis zum Auftreten Luthers 1517;
5. Was Luther gegen den Ablaß aufzutreten bewog;
6. Tetzel predigt in der Gegend von Wittenberg; Luther schlägt seine 95 Thesen über den Ablaß an;
7. Tetzel tritt gegen Luther auf, promovirt zu Frankfurt a. d. O. und widerlegt die Thesen Luthers durch 106 Antithesen;
8. Fortsetzung der Streitschriften; Luthers Sermon von Ablaß und Gnade, Tetzel's Widerlegung desselben;
9. Tetzel's 50 Thesen, seine letzte Streitschrift.
10. Tetzel hat weder die Thesen, noch den Sermon Luthers jemals verbrannt. Die Verbrennung seiner Antithesen durch die Studenten in Wittenberg;
11. Luther und seine übrigen Gegner;
12. Der Papst nimmt die Entscheidung des Streits in die Hand. Luther sucht der Vorladung nach Rom vorzubeugen. Reichstag in Augsburg;
13. Miltitz in Deutschland, Luther und Tetzel im Verhör;
14. Tetzel's Tod;
15. Fragmente einiger Reden Tetzel's nebst einigen Ablaßbriefen;
16. Ueber die beim Ablaß vorkommenden Geldtaxen und die (angebliche) Bereicherung der Ablaßcommissaire, namentlich Tetzel's;
17. Die auf Tetzel erdichteten Schwänke;
18. Warum wandten sich Luther und seine Anhänger vorzüglich gegen Tetzel?

Dazu kommen noch vier Beilagen:

1. Luthers Sermon vom Ablaß und der Gnade. Dr. Gröne behauptet S. 105, derselbe sei nicht vor dem März 1518 verfaßt worden, und beruft sich dafür auf eine Stelle in einem Briefe Luthers vom 5. März 1518. Gröne citirt hier die De Wette'sche Ausgabe der Briefe Luthers, Band I. S. 260; aber die fragliche Stelle findet sich S. 96. Was jedoch wichtiger ist: wenn H. Gröne eine andere Aeußerung Luthers in einem Briefe an Spalatin vom November 1517 (bei De Wette I. S. 71: de indulgentiis sermonem vulgarem editum valde nollet, et deinceps non edendum nec vendendum rogavit (nämlich der Bischof von Brandenburg) fester in's Auge gefaßt hätte, so würde er die frühere Abfassung dieses Sermons sicherlich zugegeben haben.

2. Die zweite Beilage enthält Tetzel's Widerlegung („Vorlegung") dieses Luther'schen Sermons.

3. Die dritte gibt zwei Urkunden vom Dezbr. 1517, die eine von der bürgerlichen Obrigkeit zu Halle, die andere von dem bischöflichen Richter daselbst, des Inhalts, daß sich in Folge genauer Untersuchung und Abhör vieler Zeugen die Lügenhaftigkeit des Gerüchtes, als hätte Tetzel etwas zu Unehren Mariä gepredigt, herausgestellt habe.

4. Die letzte Beilage endlich theilt zwei sogenannte Butterbriefe mit, d. h. Ermächtigungsscheine, um an Fasttagen Butter, Eier u. dgl. genießen zu dürfen.

Schon dieses Inhaltsverzeichniß deutet an, wie interessant der Gegenstand der vorliegenden Schrift sei, worin wohl ein Duzend vielverbreiteter Geschichtslügen wohlverdiente Widerlegung gefunden hat. In den Hauptpunkten scheint uns dabei der Verfasser das Rechte ge-

troffen zu haben, wenn gleich seine Argumentation manchmal etwas willkührlich ist und er aus einzelnen Prämissen vielleicht gar zu viel folgert. Außerdem dürfte die Darstellung an manchen Stellen besser, der Styl reiner und die Correktur sorgfältiger gewesen sein.

Als Beispiel, wie man gegen Tetzel verfahren ist und theilweise noch verfährt, wollen wir nur Eins ausheben. Man beschuldigte ihn, zu Halle die schamlose Aeußerung gethan zu haben: sein Ablaß sei so kräftig, daß er auch dann Verzeihung erwirken würde, si quis — per impossibile — Dei genitricem semper virginem violasset. Als dieß ehrenrührige Gerücht Tetzel'n zu Ohren kam, ließ er sich die zwei bereits erwähnten in der dritten Beilage mitgetheilten gerichtlichen Urkunden, daß diese Beschuldigung reine Verleumdung sei, ausstellen. Um dieselbe Zeit (Dezember 1517) nahm er aber auch in seinen Thesen, die er Luthern entgegenstellte, in deren erster Serie, darauf Rücksicht, und behauptete zuerst Nr. 99 und 100: „wohl könne für jede noch so große Sünde Verzeihung erwirkt werden"; „aber", fährt er in Nr. 101 fort, — „wenn man den Ablaßcommissairen so etwas aufbürde, wie si quis etc., so sei sonnenklar, daß, wer Solches der offenen Wahrheit zuwider ihnen aufbürde, von Haß regiert werde und nach dem Blute seiner Brüder dürste" (subcommissariis insuper ac praedicatoribus veniarum imponere, ut *si quis* etc., luce clarius est, sic contra apertam veritatem imponentem odio agitari ac fratrum suorum sanguinem sitire). — Wir sehen, Tetzel weist jenes Gerücht als eine von Haß und Todfeindschaft eingegebene Verleumdung zurück. Deßungeachtet schrieb Gieseler in seiner Kirchengeschichte (Bd. III. Abthl. I. S. 31):

„Auch vertheidigt hier (in den 106 Theſen) Tetzel mehrere ſeiner anſtößigen Behauptungen ... ſogar die Unverſchämtheit: si quis per impossibile Dei genitricem semper virginem violasset.“ — Was ſollen wir ſagen? Was Tetzel als böswillige Verleumdung bezeichnet, das ſtellt Gieſeler als deſſen eigene Behauptung hin, ohne nur anzudeuten, daß ſich Tetzel dagegen ſo energiſch verwahrt hat. Iſt das ehrlich und gerecht?

Hefele.

3.

1) **Geſchichte der römiſchen Päpſte**, nach dem Franzöſiſchen des Ritters **Artaud von Montor**, ehemal. Geſchäftsträger Frankreichs in Rom ꝛc. Mitglied der Akademie der Inſchriften und ſchönen Wiſſenſchaften ꝛc. Herausgegeben von **Joh. Adam Booſt**, I. und II. Band. Zweite Ausgabe. Augsburg, Math. Rieger. 1852. III. Band 1853. Preis pr. Band 1 fl. 12 kr.

2) **Die Römiſchen Päpſte** oder **Geſchichte der Oberhäupter**, welche vom hl. Petrus an bis auf den jetzt glorreich regierenden ꝛc. Nachfolger deſſelben der katholiſchen Kirche vorgeſtanden haben, nach den älteſten und neueſten Documenten ꝛc. bearbeitet von **Abbé Philipp Müller**, freireſig. Schulinſpector und Pfarrer, jetzt Profeſſor an der Congregation der Brüder zur chriſtl. Lehre in Nancy ꝛc. Bd. IX. u. X. Wien, Mechitariſten. 1852, 53. Preis 3 fl.

1) Die erſtgenannte Geſchichte der Römiſchen Päpſte iſt blos bis zum dritten Bande ein Werk des Ritters Artaud von Montor. Die Fortſetzung — vom dritten Bande einſchließlich

— ist eine von Artaud ganz unabhängige, selbstständige Arbeit eines deutschen Verfassers, der zwar Artauds Namen — wegen der äußeren Gleichförmigkeit in der Erscheinung des Buchs — auf dem Titel beibehalten, dessen Geschichtswerk selbst aber weiter nicht benützt hat, als die übrigen hier einschlagenden Hilfsmittel.

„Es ergab sich — sagt dieser Fortsetzer — daß der Originaltext nicht blos sehr fragmentarisch und lückenhaft sei, sondern daß auch der Verfasser vielfach von nationaler Auffassung befangen zu sehr als Franzose geurtheilt habe, als daß dieses Urtheil dem Standpunct der deutschen Geschichtschreibung entsprechen könnte" (III. Band, Vorrede S. III). Man kann nicht sagen, daß dieses Urtheil zu weit gehe. Artauds Werk ist von der besten Gesinnung eingegeben, jede Seite des Buchs gibt Zeugniß von der warmen Liebe des Verfassers zur katholischen Kirche. Aber man kann sich nicht verhehlen, daß es an wesentlichen Gebrechen nicht blos in der Form, sondern auch im Inhalt leide. Allerdings darf man eigentliche Quellenstudien vom Verfasser nicht verlangen, da er nur für Laien schreibt (Vorrede S. III). Aber gerade das, sollte man glauben, hätte dem Verfasser Aufforderung sein sollen, nicht blos auf Quellen so secundärer Natur seine Darstellung zu gründen, wie z. B. Fleury, Feller (Biographie universelle), Cesarotti, die große Biographie von Michaud und besonders Novaës S. J., welcher sein Hauptgewährsmann ist (Elementi della Storia dei Sommi Pontefici. Roma 1821). Die anderen großen Kirchenhistoriker, auch diejenigen seiner Nation, kennt Artaud nur aus Citaten. Sodann mußte der Verf., wollte er anders dem Zwecke genügen, den er sich vorgesetzt, doch wenigstens, was er sagen wollte, deutlich

und genügend ausdrücken. Darin wenigſtens hätte ihm Fleury's lichtvolle, anſchauliche Weiſe der Erzählung zum Muſter dienen können. Aber Artaud liebt es, von vielen Erſcheinungen und Thatſachen in einer Weiſe zu ſprechen, die oftmals ſelbſt dem Kenner der Kirchengeſchichte — geſchweige dem Laien — räthſelhaft vorkommen muß. So z. B. ereifert er ſich unter dem Pontificat des hl. Cornelius (a. 251) plötzlich ganz ex abrupto über die Forderung eines Eides. Von wem? an wen? Darüber läßt er uns rathlos. „Man hatte keinen Grund, heißt es ohne alle Vermittlung, von einem Geiſtlichen einen Eid zu verlangen, von dem man wußte, daß ſein Glaube makellos ſei. Wenn man ſchwur, ſo geſchah es ... in der Jugend.“ S. 82. Vielleicht daß hier irgend eine Anſpielung verborgen liegt auf den Eid, den Novatus, der Rivale des hl. Cornelius, vor der Paſtwahl ablegte: der Zuſammenhang und Sinn dieſer Aeußerung iſt jedenfalls ſelbſt für den, welcher dieſe Geſchichte bereits geleſen, ſchwer zu ermitteln. Unter dem nämlichen Pontificat iſt die Rede von den lapsis. Da geht der Verf. wiederum ex abrupto auf die Donatiſten über und ſagt: „das Schisma der D. entſtand durch die Excommunicationen, welche gegen jene Biſchöfe ausgeſprochen wurden, welche im Verdacht ſtanden, Verräther geweſen zu ſein.“ S. 82. Und leider, daß wir ſpäter, wo der geeignete Ort für die Darſtellung dieſes Schisma's iſt S. 110, auch nicht viel beſſere Auskunft darüber erhalten. Oft ſind nicht einmal die Namen derer genannt, denen Artauds meiſt ſehr phraſenreiche Schilderungen gelten. So läßt er Papſt Soter gegen die Irrlehrer kämpfen, welche die Früchte des Chriſtenthums angriffen. „Raſerei, fährt er fort, verbanden ſie

mit Läſterungen und ſtellten die Behauptung auf, es ſei Zeit, die Sendung Chriſti zu vervollkommnen." S. 63. Gemeint ſind die Gnoſtiker und Montaniſten: aber genannt ſind ſie nicht. Und wenn der Verf. ſpäter darauf zu ſprechen kommt, ſo weiß er im Weſentlichen doch nicht viel mehr von ihnen zu ſagen. Mit ähnlichen wortreichen, aber nichtsſagenden Phraſen werden vorzugsweiſe auch die Väter und Kirchen-Schriftſteller bedacht. So namentlich Juſtin, Tertullian, Clemens von Alexandrien, Origenes, Auguſtin, Gregor von Nyſſa. Wird auf einen von ihnen umſtändlicher eingegangen, ſo läuft es nicht immer ganz glücklich ab. Clemens von Alexandrien ſchrieb den „Pedagog" „das iſt, ſagt Artaud, ein Lehrer der ein Kind unterrichtet, den Weg zum Himmel zu wandeln, und es aus dem Stande der Kindheit in jenen des vollkommenen Menſchen führt." S. 69. Origenes arbeitete an „einer Ausgabe der hl. Schrift in 6 Columnen, die er Hexapla nannte." S. 79. Gewiß eine Polyglotte wird Niemand da herausfinden, wenn er nicht vorher davon weiß. Derſelbe Kirchenſchriftſteller hat „de principiis" geſchrieben. „Der Hauptgrundſatz dieſes Werkes iſt, daß alle Leiden heilſam ſeien" (!) S. 80. Es würde zu weit führen, dieſe Curioſitäten aus der Literatur- oder Dogmen-Geſchichte des Genaueren aufzuzählen. Es fehlt auch ſonſt an Verſtößen nicht. Felix I. (a. 269) befahl, daß die hl. Meſſen „damals Erinnerungen genannt", in den Grabſtätten der Martyrer geleſen würden. S. 94. Super sepulchra M. — ſagt der Liber Pontificalis. Sodann wurden nicht die hl. Meſſen, ſondern die Grabſtätten der M. „Erinnerungen" (memoriae) genannt. Sixtus I. (a. 116) verordnet, daß jeder Biſchof nach Rom gerufen und ohne

die Formaten nicht wieder von ſeiner Gemeinde aufgenommen würde. S. 52. Der Liber Pontificalis ſagt aber nur: quicumque — vocatus fuerit. Athanaſius beſteigt, wie S. 122 berichtet wird, erſt nach dem Concil von Sardica „definitiv" den Stuhl von Alexandrien. Er hatte ihn aber ſeit 326 inne. Die Antwort des Papſtes Liberius an Conſtantius iſt uns durch das Zeugniß „Theodorets und Dom Couſtants bekannt worden." S. 124. Demnach wären das Zeitgenoſſen! Hieronymus befragt den Papſt Damaſus, ob man ſagen dürfe, „daß in Gott 3 Hypoſtaſen (Perſonen) ſeien." S. 131. Wer die Ueberſetzung des Worts „Hypoſtaſen" mit „Perſonen" beifügte, ob Artaud oder der deutſche Ueberſetzer, wiſſen wir nicht. Aber ganz ungeheuerlich iſt es, den Papſt hierauf antworten zu laſſen: „man müſſe in Gott Eine Hypoſtaſe und drei Perſonen bekennen." Hätte der Verf. hinzugefügt, daß man damals noch über die Bedeutung des Worts „Hypoſtaſe" ſchwankte, daß man es auch für „Subſtanz" gebrauchte, ſo hätte man den Papſt doch wenigſtens keinen offenbaren Unſinn behaupten laſſen. Gelaſius verordnet, um die Manichäer zu entdecken, daß alle Chriſten sub utraque communiciren — „welcher Gebrauch ſich dann bis in's XII. Jahrhundert erhielt." S. 173. Demnach wäre erſt zu Gelaſius Zeiten die communio sub utraque eingeführt worden! Mit den Pſeudo-Iſidoriſchen Decretalen iſt Artaud ſchnell fertig. „Sie wurden von Iſidor Mercator aufgefunden (?) und den Päpſten, welche Gregor dem Gr. vorangingen, zugeſchrieben."

Im zweiten Theil — um aus dieſem nur Eines auszuheben — muß es gewiß Jedem Leſer unangenehm auffallen, daß eine ſo herrliche, große Geſchichte

wie diejenige Gregor's VII. vor lauter Phraſen nicht einmal in ihren weſentlichſten Zügen recht zur Darſtellung kommt. „Man warf auf ihn (Gregor) mit Steinſplittern, und er antwortete mit Bergen, ein Pelion, der ſich auf den Oſſa wirft.“ S. 133. Hier gelegenheitlich ein Muſter von Schwulſt! Die Albigenſer und Waldenſer identifizirt Artaud geradezu und läßt Graf Raimund als Anführer der Letzteren auftreten. S. 248. vergl. 232. Was die Ueberſetzung betrifft, ſo können wir nicht glauben, daß der geſchichtskundige Booſt, damals ſchon in hohem Alter ſtehend, ſie gefertigt oder auch nur anders als flüchtig durchgeſehen (es heißt auf dem Titel: herausgegeben). Zum Beweiſe nur Einiges! Der Ueberſetzer ſchreibt: Ceſarea, Nicea, Miſterium, Ciprian, Diptyquen, Pedagog (nach dem Franzöſ. pédagogue, diptyques, Nicée etc.). S. 43 muß das Concil von Baſel v. J. 456 als Zeuge auftreten für das Martyrium des hl. Clemens. Es ſollte heißen: C. von Vaſon a. 442. S. 72 und anderwärts ſteht ein aufgelegter Gallimathias, den ein verſtändiger Ueberſetzer nicht wiedergibt, ſelbſt wenn er im Urtext ſteht. Wir haben aber allen Grund zu vermuthen, der Ueberſetzer habe den Text oftmals gar nicht verſtanden, wo er bei einiger Kenntniß der Kirchengeſchichte zu verſtehen war. Vgl. S. 86.

Mit dem III. Bande, der die Geſchichte der Päpſte von Alexander IV. a. 1254 bis zum Tode Gregors XI. † 1378 fortführt, erhalten wir, wie bereits bemerkt, ein nach Ton und Inhalt ganz andres, neues Werk — die ſelbſtändige Arbeit eines deutſchen Verfaſſers, der ſeine Geſchichtsdarſtellung auf die Bollandiſten, Raynald, Pagi, Muratori, Döllinger u. A. zu gründen ſucht. Schon

gleich im Eingange dieses Buches findet sich der Leser wohlthätig angesprochen: die schwülstige Phraseologie des Artaud weicht einer ruhigen, anschaulichen, maßhaltenden Darstellung, welche zuerst die Sache, dann das Urtheil zu geben bemüht ist. Was aber die Hauptsache: der Verfasser hat mit historischer Treue und Gründlichkeit gearbeitet. Er hat die alten historischen Sammelwerke mit Sorgfalt genützt: aber auch was neuere historische Forschung zu Tage gebracht, ist ihm nicht entgangen. Das erhellt deutlich schon aus seiner Darstellung des Pontificats Bonifaz VIII. — eine, wie uns scheint — sehr gelungene Partie. Hie und da hätte der Verf. vielleicht noch einholen können, was Artaud versäumt oder ungenügend gethan, z. B. nähere Darstellung des Gegensatzes zwischen Welfen und Gibellinen, wozu S. 24 Gelegenheit war. Wir wünschten nur, daß der Fortsetzer auch die beiden ersten Bände umarbeite.

2) Von der Müller'schen Geschichte der römischen Päpste liegen uns der IX. und X. Band vor, den Zeitraum von Gregor's VII. Tode (1073) bis zum Tode Anastasius IV. (1154) umfassend. Man sieht, daß dieß ein Werk von bedeutendem Umfang zu werden verspricht. Ob bei solcher Anlage das Buch noch auf ein bedeutendes Laienpublicum rechnen könne, ist uns sehr zweifelhaft. Und doch scheint es nach Ton und Darstellung auf einen solchen Leserkreis berechnet. Die gleich im Anfang und sonst im Verlauf der Geschichte (besonders Gregor's VII.) wiederkehrende Polemik gegen die wissenschaftlich längst überwundenen Ansichten der Aufklärlinge, welche hie und da an den Ton einer Zeitungspolemik anstreifen, und Elementar-Unterricht über sonst allbekannte Dinge, z. B. das

Lehenswesen gibt, deutet auf die Absicht des Verfassers, seinem Buch besonders auch unter den sogen. gebildeten Laien einen Leserkreis zu eröffnen. Aber selbst bei manchen katholischen Lesevereinen, denen sonst das Buch sehr zu empfehlen, geschweige denn bei Laien, wird das Volumen als ein Hinderniß der Anschaffung erscheinen. Uns dünkt deßwegen, der Verfasser hätte besser gethan, seinem Buche ausschließlich wissenschaftlichen Charakter zu geben und eigentlich gelehrte Untersuchungen aufzunehmen. Denn an katholischen Werken der Art ist in neuerer Zeit gerade kein Ueberfluß!

Uebrigens ist das Werk immerhin selbst für den Gelehrten brauchbar; es enthält eine auf fleißiger Benützung der ältern und neueren Geschichtschreiber gegründete, nur das Bewährte enthaltende Darstellung der Papstgeschichte, ist im besten Geiste geschrieben und liest sich immerhin angenehm. Nur hin und wieder scheint uns der Verf. etwas zu summarisch zu verfahren, z. B. Bd. IX. 249 ff., wo den Lesern zugemuthet wird, die wahrhaft horrenden Beschuldigungen, welche die Kaiserin Praxedis gegen ihren Gemahl Kaiser Heinrich IV. vorbrachte, nur einfach auf seine (des Verf.) Versicherung hin für glaubwürdig anzunehmen. Abgesehen davon, daß doch auch gewichtige, sonst gegen die Päpste verhältnißmäßig nicht unbillige Männer Bedenken dagegen vorbringen (z. B. Luden, Geschichte des deutschen Volks IX. 255), will, um so Ungeheures zu glauben, der Leser doch jedenfalls den vollständigsten Beweis haben. Und von Heinrichs Sohne, Conrad, der nach dem Verf. von der Sache soll gewußt und aus Abscheu den Hof verlassen haben, — von diesem Conrad sollte doch zur Steuer der Wahrheit auch berichtet

werden, daß er von dergleichen Beſchuldigungen niemals hören wollte, ſondern ſtets ehrerbietig von ſeinem Vater ſprach (ſ. Luden IX. 256). Unangenehm berühren hie und da dem gemeinen Leben entnommene, nur für niedrige Alltagsverhältniſſe paſſende Bezeichnungen z. B. S. 115, wo Gregor VII. ein „Ehrenmann" genannt, wo ihm ein „unſäglicher Credit" zugeſchrieben wird, oder S. 112, wo Heinrichs IV. ſittliche Aufführung mit den Worten bezeichnet wird, ſie ſei der Art geweſen, daß ſie „heutzutage Gefängniß, Galeerenſtrafe und die Todesſtrafe nach ſich zöge." Dergleichen polizeiliche Categorien ziemen doch dem Geſchichtſchreiber nicht! Verſucht dann der Verf. gleich im Eingang der Geſchichte Gregor's VII. ein Urtheil über dieſen Papſt feſtzuſtellen, ſo ſcheint uns das der Geſchichte ſelbſt vorgegriffen zu ſein, zu wenig Vertrauen in ihre innere Kraft und Wahrheit auszuſprechen. Eine ſo große herrliche Geſchichte ſollte man ſelbſt zuerſt reden laſſen und ihren ſich ſelbſt rechtfertigenden Gang nicht durch wiederholte Verſicherungen, Betheurungen, Räſonnements unterbrechen. Etwas ungenau ſind hie und da die jeder Monographie angehängten Citate. S. 172 wird „Urſperger's Chronik" citirt. Man könnte meinen, der Verf. heiße „Urſperger" und doch war es nur der Abbas Urspergensis. In jeder Beziehung ungenügend iſt, was der Verf. Bd. X. S. 407 ff. über die Scholaſtik beibringt. Die hier eingeflochtenen Ausfälle riechen wiederum zu ſehr nach Journalpolemik und ſind dieſes Werkes, das ſich ſonſt durch richtiges Urtheil und würdige Sprache auszeichnet, nicht würdig.

Repetent Kerker.

4.

Brevier und Breviergebet von Ferdinand Probſt, Prieſter und Doctor der Theologie. — Mit Approbation der Hochw. Biſchöflichen und Erzbiſchöflichen Ordinariate Rottenburg und Freiburg. Tübingen, 1854. Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung. Laupp & Siebeck. — Pr. 1 fl. 24 kr.

Ein Prieſter, der täglich einen guten Theil ſeiner Zeit dem Breviergebet zu widmen hat, kann leicht in die Gefahr kommen, daſſelbe entweder mit Unluſt oder in mechaniſcher Geiſtloſigkeit zu verrichten, wenn er den innern Organismus des ganzen Officiums und der einzelnen Horen und den darin lebenden Geiſt nicht erkennt und nicht wahrnimmt. Es iſt aber nicht ſo leicht, dieſes alte kirchliche Gebet, an deſſen Ausbau Jahrhunderte gearbeitet haben, bis in die einzelnſten kleinen Theile hinaus richtig aufzufaſſen, und beim Recitiren alle Schwingungen des Herzens, die es anzuregen geeiguet iſt, zu empfinden. Jedem Beter des Brevieres muß es daher willkommen ſein, wenn ihm neue Beziehungen, die ſein Geiſt zu dem genannten Gebetsformular finden kann, aufgedeckt und ein immer tieferes Verſtändniß ſeines täglichen Gebetes erſchloſſen wird. Wir haben zwar keinen Mangel an Schriften und Aufſätzen, welche ſich mit dem Breviergebet beſchäftigen, allein die Einen davon ſind veraltet, die Andern behandeln vorzugsweiſe nur Eine Seite am Breviergebet, z. B. die techniſche, um eine Anleitung zum Breviergebet zu bieten (Stadler, Romſée), oder die ethiſche, indem ſie die Verpflichtung zu dieſem Gebete in Erinnerung rufen (Tho-

maſſin), oder die hiſtoriſche (Grancolas), oder die innere geiſtige (Allioli), oder ſie verhalten ſich apologetiſch, um die verſchiedenen Angriffe gegen das Brevier abzuwehren (Schwinghaimb). Damit iſt jedoch eine Schrift nicht überflüſſig gemacht, welche alle dieſe Momente zuſammenzufaſſen ſucht.

Dieſe Aufgabe hat ſich Probſt geſetzt. Er will eine vollſtändige Beſchreibung unſeres römiſchen Brevieres geben, nicht bloß wie es gegenwärtig ſeit der Reform durch Pius V, und der Reviſion durch Clemens VIII und Urban VIII, ſondern auch wie es durch die Jahrhunderte herab geworden iſt, und zwar will er nicht bloß die äußere Geſtaltung und Structur dieſes Gebetformulars beſchreiben, ſondern auch die innern Geſetze erklären, welche der organiſchen Gliederung des Officiums zu Grunde liegen und dieſelbe beſeelen. Der Verf. hat ſich keine geringe Aufgabe geſtellt, — hat ſich aber derſelben gewachſen gezeigt. Wir finden in ſeiner Arbeit ein Werk, das mit wiſſenſchaftlichem Ernſte und Geiſte das Brevier und Breviergebet nach allen Seiten hin beſpricht und beleuchtet, und dem Prieſter, der das Brevier nicht gedankenlos recitiren will, über alles auf dieſes Gebet Bezügliche die nöthigen Aufſchlüſſe gibt. Er benützt dabei die vorhandenen Vorarbeiten, namentlich die ältern, aber mit einer Selbſtſtändigkeit, die alle Anerkennung verdient.

Der Verf. hat die Gliederung ſeines Stoffes und die Eintheilung ſeines Buches auf folgende Weiſe dargelegt und begründet: „In einem normalen Entwicklungsgang ſind drei Stadien zu unterſcheiden, der Anfang, Fortſchritt und das Ende. Der Anfang als Princip der ganzen Kette enthält zugleich die allgemeinſten Sätze und Theile,

die im Fortſchritt aus dieſer Allgemeinheit heraustretend eine geſonderte Exiſtenz erlangen und ſo den zweiten oder beſondern Theil geſtalten. Im dritten Theile endlich kommt der allgemeine Theil jedoch in concreter Beſtimmtheit wieder zum Vorſchein. Er ſtellt das wirkliche Brevier mit ſeinen an das Kirchenjahr ſich anſchließenden Officien dar, während daſſelbe Brevier im erſten Theil abſtract behandelt wurde. Sonach zerfällt unſere Schrift in einen allgemeinen, beſondern und concreten Theil. — Beziehen wir die verſchiedenen Methoden, nach denen man unſeren Gegenſtand behandelt hat, auf dieſe verſchiedenen Theile, ſo bietet die hiſtoriſche den Stoff, die myſtiſche entwickelt und verarbeitet ihn dialectiſch und die rubriciſtiſche wendet ihn auf den concreten Fall an, die ethiſche ſteht aber allen dreien ergänzend zur Seite. Dem zu Folge wird die hiſtoriſche Methode vorzüglich in dem allgemeinen, die myſtiſche in dem beſondern, die rubriciſtiſche in dem concreten Theile ihre Anwendung finden." S. 15.

In dem erſten allgemeinen Theile werden uns zuerſt die Perioden der Entwicklungsgeſchichte des Brevieres vorgeführt. Obgleich die Rahmen dieſer Geſchichtsdarſtellung nicht ſehr weit gezogen werden konnten, ſo bekommt man doch ein ziemlich klares Bild von der Art und Weiſe, wie ſich im Laufe der Zeiten Stück zu Stück gefügt, bis am Ende der Ausbau zu einer ſolchen Vollendung gediehen war, daß eine Weiterführung nicht mehr nöthig ſchien. In einem zweiten Abſchnitt des erſten allgemeinen Theiles kommt der Verfaſſer auf die Verpflichtung zum Breviergebet, und auf die Art und Weiſe zu reden, wie man das Brevier beten müſſe, um ſeiner Verpflichtung

zu genügen. Die hier behandelten Puncte pflegen sonst auch in der Moraltheologie besprochen zu werden, Probst hat aber vollständig Recht, wenn er sie auch in dieses sein pastoraltheologisches Werk aufgenommen hat, wohin sie sicherlich mit mehr Grund gehören als in die Moral. Wenn man aber S. 14 die Bemerkung liest, daß die der ethischen Seite des Breviergebets zufallenden Fragen größtentheils in der Moral am rechten Platz seien, obgleich sie in diese Monographie über das Brevier aufgenommen worden seien, so scheint uns der Verf. mit seiner früher anderweitig [1]) geäußerten Ansicht in einen kleinen Widerspruch gerathen zu sein, denn dort tadelt er die Moralisten, welche Pastoral und Moral unterschiedslos untereinanderwerfen. Die obberührten Fragen sind aber gewiß pastoraler Natur, und gehören ohne Bedenken in ein pastoraltheologisches Werk.

In dem zweiten besondern Theile spricht der Verf. in drei Abschnitten von den Bestandtheilen oder Elementen des Breviers, von den Horen, und von den Officien. Sämmtliche Bestandtheile des Breviers werden unter drei Rubriken gebracht, nämlich: Psalmodie, Lesung und Gebete. Zur Psalmodie werden außer den Psalmen auch die Antiphonen, die Versikel, Absolutionen und Benedictionen gerechnet. Zu den Lesungen gehören nach dem Verf. die Lectionen der Nocturnen mit ihren Responsorien, die Kapitel der kleinen Horen mit den ihnen folgenden kleinen Responsorien und endlich die Hymnen. Den Charakter von Lesungen wird den Responsorien der Nocturnen und Horen Niemand gerne zugestehen; gegen ihre Behandlung mit den Lesungen und

1) Verwaltung der hochh. Eucharistie, Tübingen, Laupp 1853. S. 31.

Kapiteln wegen ihrer thatſächlichen Verbindung mit dieſen jedoch nichts einwenden. Dagegen wird ſich Mancher wie der Ref. nicht recht mit dem Gedanken befreunden können, daß die Hymnen des Breviers den Charakter von Leſungen haben ſollen. Mich dünkt, ſie hätten richtiger unter die Kategorie: Pſalmodie oder Gebete als die der Leſungen gebracht werden können. Die Gründe, welche der Verf. für ſeine Stellung der Hymnen S. 93 anführt, daß ſie nämlich namentlich an Feſttagen vorherrſchend belehrender Art ſeien, daß Licht (in den Lectionen bereitet) und Luft (in den Hymnen ausgedrückt) miteinander in Verwandtſchaft ſtünden, werden nicht leicht Jemanden überzeugen, umſoweniger als ſie der Verf. ſelbſt S. 106 durch anderweitige Bemerkungen über die Hymnen und ihren Charakter entkräftet hat. In die Kategorie von Gebeten fallen ihm die Preces und das Confiteor, die Orationen, Commemorationen und die Marianiſchen Schlußantiphonen. Den drei neuteſtamentlichen Geſängen, dem Benedictus, Magnificat, Nunc dimittis finden wir keinen Platz angewieſen. Vorübergehend iſt das Benedictus einmal S. 136 richtig als hymnologiſches Gebet bezeichnet, aber wo es als ſolches ſeine Stelle habe, ob bei den Pſalmen oder bei den Hymnen, iſt nicht geſagt. Nach einer andern Bemerkung, die der Verf. S. 127 hingeworfen hat, ſcheinen dieſe neuteſtamentlichen Lobgeſänge zu den Leſungen gerechnet werden zu wollen.

In dieſem Abſchnitte des beſondern Theils werden nicht bloß die einzelnen Beſtandtheile aufgezählt und beſchrieben, ſondern ihre Recitationsweiſe angegeben und ihre Function im ganzen Organismus des Officiums ermittelt. Dieſer Abſchnitt und überhaupt der ganze zweite

Theil ist der interessanteste des Buches, weil der Verf. hier die innern Gesetze aufsucht und darlegt, nach denen er sich das Brevier aufgebaut denkt. Das Grundgesetz ist ihm der seit Ignatius in der Asceſe angewendete dreifache Weg der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung, auf welchem jede Seele zu Gott emporbringt oder geführt wird. Dieſes Geſetz ſcheint ihm das organiſirende Princip, welches das ganze Brevier, die einzelnen Officien und Horen, und die einzelnen Beſtandtheile derſelben beherrſcht. Die Pſalmodie dient dem Beter zur Reinigung, die Leſungen zur Erleuchtung, die Gebete zur Vereinigung; ähnlich vertreten die Nocturnen den Weg der Reinigung, die Laudes den Weg der Erleuchtung, die Prim den der Vereinigung; dieſen gegenüber haben die gleichen Functionen die Diurnen (Terz, Sext und Non), die Veſper und das Completorium. Die Ferial- Sonntags- und Feſtofficien charakteriſiren ſich nach der gleichen Trilogie. Dieſes Geſetz ſchlägt auch in der Conſtruction der einzelnen Horen durch. Der Verf. iſt natürlich nicht gemeint, als ob ein Officium, oder eine Hore oder ein Theil des Officiums nur reinigend, oder nur erleuchtend oder nur vereinigend wirke, ſondern er denkt ſich nur je eines dieſer Momente vorherrſchend, ſo daß unter dem Exponenten der Reinigung auch die Erleuchtung und Vereinigung vertreten wäre u. ſ. f.

Wir begegnen hier einer Lieblingsidee des Verf., nämlich Alles, was zum practiſchen Chriſtenthum gehört, unter den genannten drei Geſichtspunkten aufzufaſſen. Er macht dieſe Trilogie zum Eintheilungsgrunde der ganzen Paſtoraltheologie [1]), und findet ſie wieder in jedem Zweige

1) ſ. deſſen Verwaltung der hochh. Euchariſtie, Vorrede S. VII.

derſelben. Der vorliegenden Schrift iſt nach dem Aufriß der Paſtoraltheologie, den der Verf. in der erwähnten Vorrede gibt, der Platz unter den Partieen einzuräumen, welche von dem prophetiſchen Amte des Prieſters handeln, welches ſich unter dem Exponenten der Erleuchtung vollzieht [1]). Der Verf. hat zwar nirgends dieſer ſeiner neuen Schrift eine beſtimmte Stelle in ſeinem Syſtem der Paſtoraltheologie zu vermitteln geſucht; dieſes thut auch nicht viel zur Sache. Für uns iſt die Frage von Bedeutung: hat der Verf. durch die angedeutete Behandlung das Grundgeſetz getroffen, welches das Brevier im Ganzen und Einzelnen durchherrſcht, und hat er an der Hand dieſes Geſetzes die organiſche Gliederung des Breviers richtig und genügend erklärt? Ref. glaubt nicht, daß dieſe Auffaſſungsweiſe des Breviers die einzig und vollſtändig richtige ſei, mit der Alles erklärt werden könnte, bekennt aber dabei gerne, daß der Verf. ſehr Vieles treffend und ſchön erklärt, und das Verſtändniß des Breviers um ein Weſentliches gefördert hat.

Ref. läugnet die Anwendbarkeit jener dreifachen Betrachtungsweiſe auf das Gebet nicht, ſondern theilt mit dem Verf. die Anſicht, daß jedes ordentliche Gebet reinigend, erleuchtend und einigend wirke, d. h. in einem ganz beſtimmten Bezuge zur Rechtfertigung und Heiligung des Menſchen ſtehe. Auch das Breviergebet hat unzweifelhaft die Abſicht, zur Reinigung, Erleuchtung und Einigung derer beizutragen, welche es zu beten verpflichtet ſind. Darum muß aber die Rückſicht auf Reinigung, Erleuchtung und Einigung nicht das objective Geſetz ſein, nach welchem das ganze Brevier aufgebaut iſt. Wir glauben

1) l. c. S. VIII.

vielmehr, daß das Breviergebet je nach der ſubjectiven Beſchaffenheit und Stimmung des Beters wirken kann und wirken wird. Denn gerade darin ſieht man mit Recht einen großen Vorzug des Breviers vor allen andern Gebetsformularien, daß es einen univerſellen Charakter an ſich trägt, und ſomit jedem Individuum, mag es in Verhältniſſen ſtehen, in welchen es will, und eine Stimmung mitbringen von was immer für einer Beſchaffenheit, ein entſprechendes Gebetsmaterial darbietet. Ein Stück des Breviers wird daher bei dem Einen auf deſſen Reinigung einwirken, während ein anderer darin die Vereinigung mit Gott erſtrebt oder ſich in derſelben erfreut.

Jenes trilogiſche Verhältniß ſcheint dem Ref. von dem Verfaſſer als organiſirendes und normirendes Princip vielmehr auf das Brevier *übertragen*, als demſelben von Hauſe aus *innewohnend*. Wenn z. B. der Verf. ſagt: die Pſalmen repräſentiren den Weg der Reinigung, ſo kann man ſicherlich mit ebenſoviel Recht behaupten, ſie repräſentiren den Weg der Vereinigung; denn es finden ſich gewiß eben ſo viele Pſalmen und Pſalmſtücke, in denen ich mich Gottes als des *Meinigen* erfreue, und mich im Jubel und Vertrauen zu ihm erhebe, als in denen ich mir meiner Schuld bewußt werde und Verſöhnung und Reinigung erſtrebe. Deßgleichen iſt die Zahl der Gebete und der vom Verf. zur Kategorie der Gebete gerechneten Stücke, welche durchaus nicht den Ausdruck der Vereinigung mit Gott darſtellen, weit größer, als die Zahl derer, welche nach der Anſicht Pr.'s dieſe Vereinigung repräſentiren. Wir ſuchen größtentheils in den Orationen auf die Fürſprache der Heiligen, oder unmittelbar bei dem Vater in Jeſus Chriſtus Vergebung der Sünden, Er-

leuchtung, Heiligung, kurz alle Gnaden, die uns in dem Erlöſungstode Jeſu Chriſti erworben wurden.

Pr. gibt ſich viele Mühe, überall bis ins Einzelnſte hinein ſeine Trilogie als Grundgeſetz der Structur des Breviers zu rechtfertigen. Er bietet dabei oftmals nicht wenig Scharfſinn auf, und weiß ſeiner Sache bei mitunter großen Schwierigkeiten, die ſich ihm nicht verbergen konnten, einen ziemlichen Schein von Wahrheit zu geben. Aber es bleibt immer wieder der Eindruck zurück, daß die Erklärung des Verf. dem Breviere aufgedrungen, vielfach willkürlich und gekünſtelt ſei. Wir verweiſen auf S. 120. 125 ffg. 131. 150 fg. 155. 210 u. A.

Wir ſind weit entfernt den Verf. zu tadeln, daß er ein Geſetz aufgeſucht, das den Officien zu Grunde liegt, um damit zur Erklärung derſelben einen feſten Boden zu gewinnen und ſeinen Deductionen einen wiſſenſchaftlichen Charakter zu vindiciren, denn wir ſind mit ihm der Ueberzeugung, daß die Officien kein zufälliges Conglomerat von Gebets- und Leſeſtücken ſeien; wir tadeln ihn auch nicht deßhalb, daß er zuviel in das Breviergebet hineingelegt habe, denn es liegt unſtreitig ein unerſchöpflicher Gehalt in dem wunderbar zuſammengefügten Gebete: aber das befürchten wir, mit der Formel, die er als Grundgeſetz des Stundengebetes angenommen, habe er ſich die Hände zu einer freien und unbefangenen Erklärung mancher Stücke des Brevieres gebunden. Deſſenungeachtet geſteht Ref. gerne ein, daß gerade der zweite Theil dieſer Schrift eine Menge ſehr treffender Bemerkungen enthält und über manche Theile des Brevieres ein neues Licht verbreitet, z. B. S. 86. 226. 242. 251 u. a.

Faßt man das Breviergebet als ein amtliches Gebet

deſſen, der in die hierarchiſche Ordnung der Kirche eingetreten iſt, und als ein Gebet, das jener in ſeinem Namen und für ſeinen Nutzen, im Namen und Intereſſe einer Gemeinde und im Namen und Intereſſe der ganzen Kirche verrichtet, ſo hat man Geſichtspuncte gewonnen, von denen aus der Organismus des Brevieres nicht ſchwer zu erklären iſt. Man könnte ſo die Bedeutung der einzelnen Stücke und ihre Verbindung untereinander klar erörtern und zeigen, wie im Verlaufe eines Officiums oder auch nur einer Hore die verſchiedenſten Saiten angeſchlagen werden, wie ſie ſich aber durch das genaueſte Ineinandergreifen zu der ſchönſten Harmonie verbinden. Dieſer Weg zur Erklärung der organiſchen Gliederung des Brevieres wäre vielleicht weniger wiſſenſchaftlich, als der vom Verfaſſer eingeſchlagene, würde ſich aber ſicherlich auf einem objectivern und ergiebigern Boden befinden.

Der dritte und letzte Theil unſerer Schrift, der von dem Brevier und Breviergebete im Einzelnen handelt, iſt vorzugsweiſe rubriciſtiſcher Natur. Es werden die rubricalen Vorſchriften hervorgehoben und gewürdigt, nach denen die Officien je nach den Feſtzeiten ſich zu richten haben, ſowie diejenigen, welche den Unterſchied der Officien je nach der Beſchaffenheit des Heiligen beſtimmen. Eine ſchöne und durchaus befriedigende Erklärung hat der Anhang im Breviere gefunden. Dieſen rubriciſtiſchen Theil des Buches erachten wir für jeden gewöhnlichen Brevierbeter als vollſtändig ausreichend.

Ueberhaupt läßt Ref. dieſer Monographie über das Brevier im Ganzen gerne dieſelbe Anerkennung zukommen, die er gegenüber einer ähnlichen Monographie deſſelben Verfaſſers (Verwaltung der Euchariſtie) früher ausge-

ſprochen hat [1]). Derſelbe hat auch hier mit vielem Fleiße und mit nicht gewöhnlichem Geſchicke das ſo weit auseinanderliegende Material, das ſich zudem vielfach noch in abſtoßender Form darſtellt, geſammelt und zu einem ſchönen Ganzen geordnet und verarbeitet. Wer ſich über die Geſchichte des Brevieres, über die Verpflichtung zu deſſen Recitation, über den organiſchen Bau deſſelben ſowie über die rubricalen Vorſchriften, nach denen die einzelnen Officien zu ordnen ſind, unterrichten will, findet in dieſer Schrift die erwünſchten nöthigen Aufſchlüſſe, und zwar in einer Form, wie er ſie in allen Rubriciſten vergebens ſucht, und in einer Vollſtändigkeit, wie ſie keine ältere und neuere Arbeit über dieſen Gegenſtand darbietet.

Dr. Bendel, Convictsdirector.

5.

Lehrbuch der katholiſchen Religion für höhere Lehranſtalten, zunächſt für die obern Klaſſen der Gymnaſien, von **Dr. Konrad Martin,** ordentl. Profeſſor der kath. Theologie an der Univerſität Bonn, Inſpektor des katholiſch-theologiſchen Conviktoriums und wirkl. Erzb. Geiſtl. Rath und Ordinariatsrath zu Köln. Siebente Auflage. Mainz, Verlag von Franz Kirchheim. 1854. 2 Theile. Pr. 4 fl.

Selten iſt ein Lehrbuch ſo freundlich aufgenommen und ſo ſchnell verbreitet worden, wie das in der Ueberſchrift genannte. Die erſte Auflage erſchien im J. 1844, von der „Quartalſchrift" ſogleich als eine erfreuliche Erſcheinung begrüßt und ſchon heute ſind wir in der ange-

1) ſ. Quartalſchrift Jahrg. 1853. S. 514.

nehmen Lage, die siebente Auflage anzeigen zu können, Vielen Religionslehrern an höhern Lehranstalten war H. Martin's Lehrbuch eine willkommene Gabe, um dasselbe als leitendes Handbuch beim Unterrichte zu gebrauchen und den Schülern in die Hände zu geben. Namentlich verdient hervorgehoben zu werden, daß es seit 1850 auch an den Obergymnasien der Oestreichischen Staaten eingeführt ist. Selbst eine französische Uebersetzung wurde kürzlich angefertigt. Gewiß ein sehr empfehlendes Zeugniß für die Trefflichkeit des Buches! Aber noch erfreulicher scheint uns der hiemit thatsächlich gegebene Beweis, daß für den früher an gelehrten Anstalten hin und wieder so sehr vernachlässigten und so arg mißhandelten Religionsunterricht eine bessere Zeit gekommen ist.

Das vorliegende Lehrbuch ist nämlich, wie es sich auch ankündigt, ein wahrhaft katholisches und dies schon insofern, als es nicht bloß eine trockene Glaubens- und Sittenlehre gibt, sondern die gesammte Religionswissenschaft in sein Bereich zieht. Als Ziel des hierin auf den Gymnasien zu Leistenden wird ein „populär theologisches Wissen" bezeichnet. „Denn das Gymnasium", sagt der H. Verfasser in der Vorrede, „will Männer erziehen, die später nicht bloß ihrem Privatinteresse dienen, sondern für eine Gesammtheit Sorge tragen, in die Verwaltung der Menschheit eingreifen sollen. Und wer für solchen Zweck einer höhern Religionswissenschaft nicht zu bedürfen glaubt, in Bezug auf religiöse Bildung seine Aufgabe nicht zwischen Geistlichkeit und Volk in die Mitte stellt — der verkennt seinen Beruf oder achtet die Religion als etwas Aeußerliches, Entbehrliches, Beiläufiges. Es muß der zu entlassende Gymnasialschüler in dem Glauben

an die Göttlichkeit des Chriſtenthums und der Kirche durch ſolche Gründe beſtärkt und zur Vertheidigung deſſelben mit ſolchen Waffen des Wiſſens gerüſtet ſein, daß er den vorauszuſehenden Hemmniſſen und feindlichen Angriffen einer aufgedunſenen Wiſſenſchaft und eines gegen alles Untaſtbare verſtockten Induſtrialismus völlig gewachſen iſt."

Hiemit iſt der die Auswahl des Stoffes bedingende und das ganze Buch beherrſchende Hauptzweck ausgeſprochen. Gleich katholiſch iſt die Beweisführung und die Behandlung der einzelnen Lehrpunkte. Die Grundſätze, von denen ſich der H. Verfaſſer hiebei leiten ließ, ſind ſchon bei Ankündigung der erſten Auflage ausgehoben worden. Sie ſind dieſelben geblieben und mußten dieſelben bleiben, weil ſie von Anfang an die richtigen waren.

Obwohl aber der Herr Verfaſſer an den Hauptgrundſätzen unverändert feſtgehalten hat, ſo ſind doch in den ſpätern Auflagen einzelne Partieen des Buchs neu bearbeitet worden. Es gilt dies jedoch nur vom zweiten, die Glaubens- und Sittenlehre enthaltenden Theil, der ſeit der 3. und 4. Auflage eine ganz andere Geſtalt gewonnen hat. In der Glaubenslehre ſind die dogmatiſchen Lehrſätze mit mehr Beſtimmtheit und Klarheit feſtgeſtellt und, ſoweit möglich, in ihrer kirchlich-ſymboliſchen Faſſung wieder gegeben. Wenn ſodann der Refer. der erſten Auflage die Sittenlehre unbefriedigend fand und bemerkte, es ſei der Verfaſſer auf dieſem Gebiete noch zu wenig heimiſch, ſo muß jetzt das Urtheil anders und eher umgekehrt lauten. Wie dieſelbe ſeit der 4. Auflage in unſerem Handbuch vorliegt, iſt ſie ganz nach dem größern Moralwerk deſſelben H. Verfaſſers bearbeitet, in derſelben durchſichtigen und poſitiven Faſſung, die jenes Werk ſo ſehr auszeichnet.

Die folgenden Auflagen sind, wenige kleine Verbesserungen abgerechnet, unveränderte Abdrücke der 4. und auch die neueste siebente hat keine nennenswerthe Veränderung erfahren.

Leider ist unserem Lehrbuch im ersten, allgemeinen oder geschichtlichen Theil nicht dieselbe verbessernde und umarbeitende Sorgfalt zu Theil geworden. Die hier vorgenommenen Aenderungen betreffen fast ausschließlich den Druck und es stimmt die siebente Auflage nahezu wörtlich mit der ersten überein. Wäre Herr Martin seinem früheren Beruf als Religionslehrer eines Obergymnasiums nicht durch eine höhere Stelle entzogen und seinem Lehrbuche gewissermaßen entfremdet worden, so hätte er es wohl nicht über sich vermocht, den ersten Theil durch alle sieben Auflagen in seiner gegenwärtigen Gestalt ausgehen zu lassen. Im Interesse des Schulgebrauchs wäre es sehr zu wünschen und gewiß stimmen ohne Ausnahme Alle, welche das Martin'sche Lehrbuch gebrauchen, diesem Wunsche bei, daß es dem verehrten H. Verfasser gefallen möchte, auch den ersten Theil nicht nur stellenweise zu verbessern, sondern ganz umzuarbeiten.

Die folgenden Bemerkungen haben die Bestimmung, dieses Ansinnen theils zu begründen, theils zu fördern, und wir geben uns der Hoffnung hin, durch offenes Darlegen der störendsten Mängel sowohl Herrn Martin als den zahlreichen Besitzern seines Buches einen Dienst zu erweisen.

Wir heben zuerst die Sprache und Darstellungsweise hervor. Wenn man erwägt, daß der erste Theil unseres Handbuches für Schüler von 14—16 Jahren, die

eben vom Katechismus herkommen, bestimmt ist, so unterliegt es keinem Zweifel, daß die Darstellung an vielen Stellen einfacher, faßlicher, hin und wieder selbst klarer sein sollte. Dies gilt namentlich von den einleitenden §§., welche die schwierigen Materien über Religion und Offenbarung weder deutlich noch vollständig genug behandeln. Bei geschichtlichen Gegenständen und auch an andern Stellen liebt der H. Verfasser die periodische Darstellung allzusehr, drängt Vieles, nicht selten Verschiedenes in einen Satz zusammen, wodurch das Verständniß sehr erschwert wird. Mehrere Definitionen z. B. der Offenbarung (§. 2), der kathol. Religion (§. 3), der Kirche (§. 117) haben eine zu breite, dem Gedächtniß schwer einzuprägende Form. Daher kommt es, daß der erste Eindruck des Lehrbuches auf die Schüler ein entmuthigender ist, weil sie bei aller Nachhilfe des Lehrers nur mit größter Mühe in das Verständniß mancher §§. sich hineinarbeiten können. Um die Meinung fern zu halten, als ob wir hiemit nur eine Besonderansicht oder vereinzelte Beobachtung aussprechen, wollen wir H. Martin die Thatsache anführen, daß an einem Obergymnasium, wo sein Lehrbuch alsbald nach dem Erscheinen der ersten Auflage eingeführt worden ist, mehrere Jahre hindurch mit dem zweiten Theile begonnen und der erste für die beiden höhern Curse aufbehalten wurde. Zu dieser Umstellung gab der Umstand Veranlassung, daß die Lehrer die Fassung des ersten Theils für die beiden untern Curse im Allgemeinen als zu schwer erkannten.

Der verehrte H. Verfasser macht in der Vorrede zur ersten Auflage selbst darauf aufmerksam, daß der Charakter der Darstellungsweise in beiden Theilen verschieden sei,

und glaubt, entsprechend dem Inhalte müsse im geschichtlichen Theile „jener darstellende Ton vorherrschen, der nicht bloß unterrichten, sondern auch erheben und betrachten will.“ Um's „Erheben“ und „Betrachten“ ist es aber in einem Lehr- und Schulbuche immer eine heikle Sache. Es verdient zwar vollkommene Billigung, daß H. Martin den Inhalt der einzelnen §§. nicht katechismusartig vorlegt und durch viele Nummern und Unterabtheilungen skeletartig zertheilt, sondern die Form eines fortlaufenden Vortrags wählt. Schüler eines Obergymnasiums sind reif, ein Gesammtbild der Wahrheit in sich aufzunehmen und es erhöht, wenn nur sonst die Gedankenfolge klar ist, den Reiz des Lernens, die einzelnen Glieder durch eigenes Denken zu unterscheiden. Darin liegt zugleich ein vortreffliches formelles Bildungsmittel. Wäre nun unser Religionsbuch für gebildete Leser überhaupt bestimmt, so würde ein Uebergehen in's „Betrachten“ wohl geeignet sein. Allein es ist ihm nun einmal die Ehre eines Schulbuchs und zwar eines weit verbreiteten Schulbuches zu Theil geworden, und für den Schulzweck, der bei unserem Handbuch von nun an der maßgebende bleiben muß, ist eine durchgehends scharfe, klare und lehrhafte Herausstellung der Wahrheiten offenbar weit passender, als eine gemüthliche, in Gefühlssprüngen sich bewegende Behandlung, welche leicht zu einer falschen, kränkelnden Sentimentalität Veranlassung gibt, der Todfeindin jeder tüchtigen Bildung und der religiösen insbesondere. Wir sind weit entfernt von der Meinung, als müsse der Religionsunterricht an Obergymnasien in einer trockenen, rein verstandesmäßigen, herzlosen Manier betrieben werden. Allein Religions-

unterricht und Religionshandbuch ſind zweierlei, und wir möchten das „Erheben" und „Betrachten" dem mündlichen Wort des Lehrers überlaſſen. Sogenannte „Anmuthungen" ſind allerdings Blüthen, die aber, wenn ſie geſund und die Vorläufer einer haltbaren Frucht ſein ſollen, auf tiefer Wurzel und feſtem Stamme ſich entwickeln müſſen. Wir glauben nun, der Verfaſſer eines zumal für gelehrte Schulen beſtimmten Religionshandbuches thue beſſer, wenn er ſeine ganze Aufmerkſamkeit darauf richtet, Wurzel und Stamm tiefhaltig und ſchön geäſtet zu pflanzen, das Erſchließen und Pflegen der Blüthen aber dem Lehrer überläßt und in dieſer Beziehung nur dafür ſorgt, daß durch die ganze Darſtellungsweiſe bei aller verſtandesgemäßen Schärfe ein frommer, ehrfurchtsvoller Hauch wehe.

Zum Glück kommt das „Vorherrſchen des betrachtenden Tones" in unſerem Handbuch ſeltener vor, als nach der Vorrede zu befürchten iſt. Meiſt ſind es nur erhebende Andeutungen, die dem Lehrer zur weiteren Benützung erwünſcht ſein mögen. In einem aus vier langen §§. beſtehenden Abſchnitte dagegen herrſcht wirklich die „Betrachtung" vor, im Abſchnitte nämlich über „Jeſus Chriſtus und ſeine Lehre" (§. 77—80). Vieles wurde für dieſe §§. aus Boſſuets Schrift: „Discours sur l'histoire universelle" benützt. Sie enthalten wirklich ſchöne, geiſtreiche Bemerkungen, aber auch nur Bemerkungen, voller Sprünge und Lücken, ohne klaren Zuſammenhang und erforderliche Vollſtändigkeit. Wir reden darum ſicher im Einverſtändniſſe aller Religionslehrer, welche ſich ſchon mit ihren Schülern durch dieſen Abſchnitt hindurchgearbeitet haben, wenn wir die erwähnten §§. und darunter beſonders den §. 80 dem H. Verfaſſer zur Ueberarbeitung

vorzugsweise empfehlen. So, wie dieselben in gegenwärtiger Form vorliegen, wird ihnen trotz der Wichtigkeit ihres Inhaltes nicht selten die Ungebühr zu Theil, unter Vorausschickung einiger referirender Bemerkungen überschlagen zu werden. Bei der neuen Bearbeitung möchte besonders auf möglichst vollständige, geschichtlich genaue Darstellung des Lebens Jesu zu sehen sein. Dies entspräche auch ganz dem Plane unseres Handbuchs, dessen Hauptwerth darin besteht, den Offenbarungsthatsachen die größte Aufmerksamkeit zu schenken. Aber gerade in den zwei §§., welche über das Leben unseres Heilandes sprechen, fehlt geschichtliche Genauigkeit und Vollständigkeit, indem z. B. die Taufe im Jordan, die Versuchung in der Wüste, die Verklärung, die Höllen- und Himmelfahrt ganz unerwähnt geblieben sind und die Auferstehung weder hier noch später nach ihrer von der hl. Schrift so sehr betonten Bedeutung gewürdigt ist. Allerdings sind dies den Schülern keine unbekannten Ereignisse; aber vielleicht haben sie dieselben noch nie oder höchstens während der ersten Schuljahre in ihrem geschichtlichen Zusammenhange gehört und sollen dieselben jetzt jedenfalls in ihrer tiefen erlösenden Bedeutung kennen lernen. Kenntniß „der biblischen Geschichte" pflegt überhaupt nicht die stärkste Seite jener Schüler zu sein, die von einem Untergymnasium oder einer andern ähnlichen Lehranstalt ans Obergymnasium herüberkommen, und darum darf der Religionsunterricht, wenn er nicht seiner allein sichern, geschichtlich-positiven Grundlage entbehren will, über das Leben Jesu und Aehnliches nicht mit einigen allgemeinen, reflectirenden Bemerkungen hinüberspringen.

Wir sind mit dem, was soeben gesagt worden ist,

bereits von der Darſtellungsweiſe unſeres Handbuches auf ſeinen Inhalt zu ſprechen gekommen. Der gelehrte H. Verfaſſer möge uns hierüber noch einige weitere Bemerkungen erlauben.

Es verdient unbedingte Billigung, daß die vorchriſtliche Offenbarung eine ſehr einläßliche Behandlung erhält und das Chriſtenthum in ſeiner großartigen Vorbereitung vorgeführt wird. Nichts überzeugt mehr von der Göttlichkeit unſeres Glaubens, als der Einblick in ſeine weltgeſchichtliche Centralſtellung. Darum widmet Herr Martin insbeſondere der Moſaiſchen Offenbarung und ihrer typiſchen Bedeutung einen umfaſſenden Abſchnitt (§. 17 ff.). Es dürfte jedoch die verbeſſernde Hand darin Manches richtiger und genauer (z. B. in §. 21), Manches auch kürzer geben und dafür Anderes beifügen. Die Theokratie iſt nur in einer Parentheſe erwähnt, die Speiſe- und Reinigungsgeſetze ſind ganz übergangen und was §. 22 über die altteſtamentlichen Opfer geſagt wird, genügt nicht, leidet zudem an Ungenauigkeit. Die daſelbſt gegebene Eintheilung der Moſaiſchen Opfer geht ſchon logiſch nicht an und muß ihr die übliche, in blutige und unblutige Opfer, unbedingt vorgezogen werden. In §. 26 ſodann, der ſich zuſammenfaſſend über den „Charakter des Moſaiſchen Geſetzes" ausſpricht, iſt der Hauptzweck des ganzen Geſetzes, nämlich die Vorbereitung auf den Erlöſer, kaum berührt. Wir vermiſſen nur ungern das ſchöne, ſo bezeichnende Wort des Apoſtels: „ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν" (Gal. 3, 44). Bei dieſer vom Apoſtel nahegelegten Auffaſſung würde es H. Martin nicht begegnet ſein, die jedenfalls einſeitige Behauptung niederzuſchreiben, daß das Geſetz,

seine Opfer, überhaupt alle bürgerlichen und religiösen Institutionen des A. B. „nur dazu bestimmt gewesen seien, die Idee des Einen Gottes auf die verschiedenste, sinnfälligste Weise zu verkörpern" (S. 44). Also Belehrung wäre der ausschließliche Hauptzweck der Mosaischen Einrichtungen gewesen? Wir wissen wohl, daß es unserem H. Verfasser nicht in Sinn kommt, den sakramentalen Charakter des alttestamentlichen Gottesdienstes in Abrede zu stellen, allein eine so wichtige Seite sollte nicht im Schatten stehen. Nicht minder einseitig oder wenigstens sehr ungenau muß dasjenige genannt werden, was derselbe §. über die alttestamentliche Sittenlehre enthält.

Zu einem gründlichen Religionsunterricht, wie er Schülern eines Obergymnasiums zu Theil werden soll, gehört auch Bekanntschaft mit der hl. Schrift. Man darf es unzweifelhaft als eine Schande ansetzen, wenn studierende Jünglinge, die vielleicht durch ein volles Decennium eine höhere Lehranstalt besuchten und daselbst mit allerlei Buchwerk bekannt wurden, die hl. Bücher kaum dem Namen nach kennen. Wo nach Martin's Lehrbuch unterrichtet wird, kann solche Unkenntniß nicht Platz greifen. Die Einführung in die Bücher des A. und N. T. füllt, wenn der Gang des Lehrbuches genau eingehalten wird, im ersten Jahr nahezu die Hälfte der für den Religionsunterricht zugemessenen Zeit aus. Das möchte denn doch, schon an und für sich betrachtet, zu viel sein. Man darf in der That nur die betreffenden Abschnitte des Handbuches näher betrachten, um sich alsbald zu überzeugen, daß aus der Einleitung ins A. und N. T. allzuviel aufgenommen worden

iſt. Die reichhaltigen Auszüge aus den „Lehrbüchern“ (der hl. Schrift) nützen wenig. Wozu ſoll z. B. die zwei volle Seiten füllende Skizzirung des Hebräerbriefes (S. 161—163) dienen? Eine kurze Angabe des Hauptſatzes würde vollkommen genügen. Wenn Herr Martin durch einfache Anführung mehrerer Stellen aus den „Lehrbüchern“ der Sittenlehre vorzuarbeiten glaubt, ſo kann Refer. kaum an die Erreichung dieſes Zweckes glauben. Daß dagegen aus den hiſtoriſchen Büchern der hl. Schrift Vieles ausgezogen iſt, wollen wir nicht tadeln, weil, wie ſchon bemerkt, Gymnaſialſchüler nur ſelten die nothwendige Kenntniß der Offenbarungsthatſachen beſitzen. Dieſe hiſtoriſchen Auszüge bedürfen aber an mehreren Stellen der Berichtigung und Ergänzung. Wenn z. B S. 51 geſagt wird, „Joſua ſei 17 Jahre lang an der Spitze des Volkes geſtanden, ſo mag dies bloß ein Druckfehler ſein; Joſua nämlich leitete nicht 17, ſondern 25 Jahre lang das Volk. Auf der folgenden Seite wird der Zeitraum, den das Buch der Richter umfaßt, auf „ungefähr 400 Jahre“ angeſetzt, was „ungefähr“ 100 Jahre zu viel iſt. Daß mit Noemi ihre beiden moabitiſchen Schwiegertöchter, nicht bloß Ruth, ſondern auch Orpha nach Bethlehem zurückgekehrt ſeien (S. 52), iſt gleichfalls unrichtig. In §. 32 wäre eine zuſammenhängende Erzählung offenbar zweckmäßiger, als eine in unvollſtändigen Sätzen gegebene Skizze. Die §§. 33 und 35 ſollten noch einige Bemerkungen über die der Zerſtörung des Tempels vorangehenden Deportationen, ſowie über die Babyloniſchen und Perſiſchen Könige enthalten, weil ſonſt die Jeremianiſche Weiſſagung über die 70jährige Dauer des Exils und die ſpäter (§. 46) berührten Lebensverhältniſſe des Propheten Daniel nicht

verſtanden werden. Auch wäre es ſehr wünſchenswerth, wenn bei den wichtigern Ereigniſſen die geſchichtlichen Jahreszahlen in Parentheſen beigeſetzt würden. Dies iſt ſelbſt im kirchengeſchichtlichen Abſchnitt nicht immer, manchmal unpaſſend geſchehen.

Zu den Auszügen aus den einzelnen Büchern der hl. Schrift fügt unſer H. Verf. mehrere kritiſche Bemerkungen über Abfaſſungszeit, Aechtheit u. dgl., worauf dann beim A. wie beim N. T. noch beſondere Abſchnitte über Authentie, Integrität und Glaubwürdigkeit der hl. Schrift im Allgemeinen folgen. Solche Fragen müſſen allerdings bei Obergymnaſiſten im Religionsunterrichte zur Sprache kommen; wir halten es aber für einen Fehler, daß unſer Handbuch dieſelben allzuweit, in gelehrt-theologiſcher Weiſe ausſpinnt. So z. B. wird allein über die „Aechtheit und Unverfälſchtheit des Pentateuchs“ durch ſechs volle Seiten (S. 110–115) gehandelt und weitläufig vom „Samaritiſchen Pentateuch“, von der „Quadratſchrift“ und Aehnl. geſprochen. Ueber die Abfaſſungszeit des erſten Corintherbriefs geht der H. Verfaſſer S. 155 ſo ins Specielle, daß nicht bloß das Jahr, ſondern ſelbſt der Monat ausgerechnet wird. Ob das nicht für ein Religionshandbuch und für 15jährige Gymnaſialſchüler insbeſondere zu weitläufig ſei? Ganz gewiß, ja ſogar gefährlich kann ein derartiges Kritiſieren in dieſen Jahren werden. Man darf nämlich nicht vergeſſen, daß die in Rede ſtehenden Abſchnitte unſeres Handbuches für das erſte Jahr des Obergymnaſiums, alſo für Leute beſtimmt ſind, die zum erſtenmal mit der hl. Schrift näher bekannt werden. Wenn nun die kritiſchen Bedenken erhoben, aber wegen Mangel an Zeit und

ungenügender Verſtandesreife der Schüler nur flüchtig beſprochen werden, was wird die Folge ſein? Bei Manchem vielleicht der Gedanke, daß es mit der Unanfechtbarkeit der hl. Bücher nicht ſo ganz ſicher ſtehen müſſe, — mit einem Wort der Zweifel.

Wir erſuchen deßhalb den gelehrten H. Verfaſſer, dasjenige, was er aus der bibliſchen Einleitungswiſſenſchaft aufgenommen hat, zu beſchränken, da ohnehin beim Unterricht wegen Mangel an Zeit ein großer Theil davon geradezu überſchlagen werden muß. Damit würde aber auch der „Zweite Abſchnitt“ der „Erſten Abtheilung“ (S. 109 ff.) als ſelbſtſtändiger Abſchnitt wegfallen. Derſelbe ſteht ſchon in gegenwärtiger Faſſung dem Umfange nach in gar keinem Verhältniß zum erſten und ſein Inhalt wird weit zweckmäßiger auf die vorausgehenden §§. vertheilt. Schon der Recenſent der erſten Auflage hat es mit Recht unpraktiſch gefunden, den Beweis für die Göttlichkeit der vorchriſtlichen Offenbarung ſo ſpät folgen zu laſſen.

Mag man aber auch über das Maaß deſſen, was über die hl. Schrift in ein Religionshandbuch gehört, verſchiedener Anſicht ſein, jedenfalls muß verlangt werden, daß das Aufgenommene richtig ſei. Dies iſt aber in unſerem Werke nicht immer der Fall. Daß z. B. Joſua das nach ihm benannte Buch entweder ſelbſt verfaßt oder wenigſtens die geſchichtlichen Thatſachen dazu aufgezeichnet hat (S. 51); daß ebenſo das Buch Tobias von den beiden Tobias ſelbſt geſchrieben worden (S. 63) und das Buch Job von Moſes und noch vor dem Pentateuch verfaßt worden ſei (S. 105 und 111), — für ſolche Annahmen dürfte ſich gegenwärtig bei unſern gelehrten Bibelforſchern kaum mehr eine zuſtimmende Unterſchrift

auftreiben laſſen. Nicht beſſer ſteht es um die Richtigkeit mancher über die neuteſtamentlichen Bücher (S. 143—172) im Handbuch vorkommenden Angaben. So z. B. iſt das, was über den Abſchluß des neuteſtamentlichen Canons (S. 143), über den Evangeliſten Lucas (S. 146), über die Abfaſſungszeit mehrerer Pauliniſchen Briefe (S. 151 ff.), über die Veranlaſſung zum Römerbrief (S. 157) u. ſ. w. geſagt wird, ſicher unhaltbar, und der gelehrte Herr Verf. wird ohne unſere weitere Ausführung die kritiſchen Verſtöße um ſo leichter bemerken, als er ſelbſt in dem für das Aſchbach'ſche Kirchenlexicon geſchriebenen Artikel: „Die Pauliniſchen Briefe" ſchon vor mehreren Jahren ganz andere Reſultate niedergelegt hat, als er ſie noch in der ſiebenten Auflage ſeines Lehrbuches bietet. Bei der Aufzählung der Pauliniſchen Briefe wäre es offenbar zweckmäßiger, ſie in der Reihenfolge des bibliſchen Canons aufzuführen, als nach der bei einigen doch nie mit völliger Sicherheit zu ermittelnden Abfaſſungszeit. Dann ſind aber auch, was wieder unbedingt den Vorzug verdient, die zerſtreuten Angaben über die Miſſionsthätigkeit des Apoſtels zuſammenzuſtellen.

Es läßt ſich nach dem Hauptzweck, den unſer Lehrbuch verfolgt, zum voraus erwarten, daß die ſo wichtige Lehre von der Kirche eine gründliche Behandlung erfahren werde. Ganz treffend bemerkt der Herr Verf. in der Vorrede: „Insbeſondere bedarf es für den Katholiken wie immer, ſo vorzüglich in gegenwärtigen Zeiten einer Stand- und Wahrhaftigkeit in Bezug auf die Auctorität der Kirche. Mit der Kirche ſteht und fällt das Chriſtenthum, und es iſt gewiß, daß ohne jene dieſes längſt wieder von der

Erde verschwunden sein würde." Entsprechend dieser hohen Bedeutung erhält „die Kirche Jesu Christi" einen sehr umfangreichen, erschöpfenden und mit Wärme geschriebenen Abschnitt, der mit dem vorausgehenden über „die göttliche Sendung Jesu Christi" zu den schönsten Partien des ersten Theiles gehört. Es würde jedoch die klare Auffassung des in §. 117 gegebenen und in der folgenden Ausführung entwickelten Begriffes der Kirche sehr fördern, wenn gleich zu Anfang die nothwendigen Unterscheidungen angebracht wären zwischen Kirche im weitesten Sinne als Gemeinschaft aller in dieser und in der andern Welt befindlichen Gläubigen, im engern Sinne als Gemeinschaft der hinieden lebenden Gläubigen, und im engsten Sinne als lehrender Kirche. Bei Behandlung dieser Lehre nämlich gilt ganz besonders das Wort: „qui bene distinguit, bene docet." Auch die in der hl. Schrift für die Kirche vorkommenden Bezeichnungen sollten nicht fehlen. Sehr auffallen muß es ferner, daß bei der Erörterung über die „Vorstehergewalt" (§. 119 ff.) der Apostolat und Episkopat vor dem Primat besprochen wird. Dieß ist nicht nur unkatechetisch, denn ein geordneter, fester Bau beginnt mit dem Fundament, dem „Felsen", sondern auch undogmatisch, da Christus die Gewalt in seinem Reiche zuerst und in unabhängiger Weise dem Petrus und erst später und in Unterordnung unter den Schlüsselträger den Aposteln übergeben hat.

Auf die „Lehre von der Kirche" folgt eine für ein derartiges Handbuch ziemlich umfangreiche „Geschichte der Kirche Jesu Christi", der fast ein ganzer Jahrescurs zufällt. Der verehrte H. Verf. weiß wohl, daß

dieſe Ausführlichkeit Manchem auffallen wird und hält darum in der Vorrede eine Rechtfertigung für nothwendig. Jeder einſichtsvolle Religionslehrer, ja jeder verſtändige Gymnaſiallehrer wird jedoch der Einführung der Kirchengeſchichte unter die Unterrichtsgegenſtände eines Obergymnaſiums vollkommen und freudig beiſtimmen. Will man nämlich auch von der leider nicht überall zu treffenden Vorausſetzung ausgehen, „daß die Weltgeſchichte, welche die kirchliche in den verſchiedenſten Punkten berührt, in die Hände kirchlich geſinnter Lehrer niedergelegt ſei", ſo bietet jedenfalls die Kirchengeſchichte die geeignetſte Gelegenheit, mit den kirchlichen Einrichtungen, Feſten, Gebräuchen u. ſ. w. bekannt zu machen, die Kirche in ihrer Herrlichkeit und Göttlichkeit zu zeigen und einen glaubensfreudigen, erleuchteten, wahrhaft kirchlichen Sinn zu pflanzen und zu pflegen. Aber ſelbſt vom religiöſen Nutzen abgeſehen, wird ſich ſchwerlich eine Disciplin nennen laſſen, die für einen ſtudierenden Jüngling ſoviel allgemein Bildendes enthält. Die Pädagogik legt ſo großen Werth auf geſunde Nahrung für Gemüth und Phantaſie. Wo aber wird eine geſündere geboten, als in der Kirchengeſchichte, die den aufſtrebenden Geiſt auf die heiligſte, menſchenwürdigſte Bahn hinweiſt und durch Vorführen der edelſten Muſterbilder für die wahren Ideale gewinnt? Oder ſollen Gymnaſialſchüler gerade in ihren empfänglichſten Jahren nur an den Heroen des heidniſchen Alterthums ſich erfreuen dürfen? Gewiß leidet die „Humanität" keine Noth, wenn denſelben Gelegenheit bereitet wird, auch die Glaubensſtärke der Martyrer, die Chriſtusliebe der Jungfrauen, die Weltverachtung der Einſiedler, die Gelehrſam-

keit der Kirchenväter, die Standhaftigkeit der Päpste zu bewundern.

So leicht aber auch die Antwort fällt auf die Frage, ob die Geschichte der Kirche in unser Handbuch gehöre, so schwierig ist es, aus diesem reichen Gebiet die zweckmäßigste Auswahl zu treffen. Ref. hält die von H. Martin getroffene im Allgemeinen für eine glückliche, glaubt jedoch, daß in spätern Auflagen Einiges beschränkt und Anderes beseitigt, Einiges erweitert und Anderes beigefügt werden dürfte.

Beschränkung darf eintreten in §. 171 und 206, wo von den „geistlichen Orden und Congregationen" für den Zweck des Handbuches allzu weitläufig gehandelt ist. Die Serviten, Theatiner, Barnabiten und ähnliche dürfen füglich übergangen werden. Da nun einmal keine vollständige Ordensgeschichte gegeben werden kann, so ist hinreichend, von den Benediktinern, Franziskanern, Dominikanern und Jesuiten ausführlich zu sprechen. Andere Orden mögen etwa mit Namen des Stifters und Jahr der Gründung in einer Anmerkung genannt werden und dann kann der Lehrer, wie er es nöthig erachtet, mündlich Weiteres bemerken, um einen bewundernden Einblick in den Reichthum der kath. Gottes- und Nächstenliebe zu eröffnen. Ganz weg wünschen wir die sieben §§. über die „kleinern protestantischen Sekten" (§. 198—204). Der Zweck, hiemit auf die Glaubenslehre vorzubereiten, wird deßhalb nicht erreicht, weil es wegen Mangel an Zeit unmöglich ist, die dogmatischen Differenzen im Einzelnen genau hervorzuheben. Eine kurze Charakteristrung des „protestantischen Sektenwesens" genügt für ein Compendium wie

das unſrige. Dagegen wäre es nicht überflüſſig, den Weſtphäliſchen Frieden wenigſtens zu nennen und die dadurch herbeigeführten religiös-politiſchen Veränderungen kurz zu ſchildern. Am meiſten fällt auf, daß der kirchliche Feſtkreis, obwohl H. Martin ſelbſt dieſen Punkt in der Vorrede als beſonders wichtig hervorhebt, eine ganz ungenügende Behandlung erfahren hat. Advent und Weihnachtsfeſt, Gründonnerſtag, Charfreitag, Frohnleichnamsfeſt, Schutzengelfeſt, Roſenkranzfeſt u. a., lauter öffentlich gefeierte Tage, ſind mit keiner Silbe erwähnt, ebenſowenig wird der Entſtehung der Bittgänge und des Ave-Maria-Geläutes gedacht und überhaupt der Mariencult während des erſten Zeitraums zu wenig hervorgehoben. Auch über die ſog. „Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften“ im 15. Jahrh. hätte nicht ſo kurz, wie es in §. 176 geſchehen iſt, hinweggegangen werden ſollen, weil dieſer Gegenſtand die Schüler eines Obergymnaſiums ſehr nahe berührt und es noch heute nicht überflüſſig iſt, vor Ueberſchätzung des „Altklaſſiſchen“ zu warnen. Im Zuſammenhang hiemit finden wir auch die in §. 211 über die „neuere Litteratur“ vorkommende Bemerkung viel zu kurz und unbeſtimmt. Der Schaden, welchen die ungeleitete, private Lektüre der ſog. deutſchen Claſſiker unter der ſtudierenden Jugend fort und fort angerichtet, iſt ein unberechenbarer und es darf ein für dieſes Alter beſtimmtes Religionshandbuch, welches durch den Gang der Darſtellung auf jenen Punkt geführt wird, um ſo weniger verſäumen, den ungläubigen und unchriſtlichen Standpunkt Leſſing's, Wieland's, Göthe's u. a. warnend hervorzuheben, als nicht ſelten Gymnaſiallehrer

unverständig genug sind, ihren Schülern das unbedingte Lesen dieser Werke recht eifrig anzuempfehlen. Wir können uns nicht enthalten, den verehrten H. Verfasser auf die trefflichen Andeutungen aufmerksam zu machen, welche Ritter über diese Litteratur in die 4te Auflage seiner Kirchengeschichte aufgenommen hat (p. 570 ff.). Endlich stünde es unserem Lehrbuch außerordentlich gut an, wenn die schönsten Hymnen des Breviers dem ersten Theil als Anhang beigegeben wären. Beim kirchengeschichtlichen Unterricht, besonders bei den kirchlichen Festen, könnte so leicht und zweckmäßig darauf verwiesen werden und es dürfen sich ja dieselben auch in formeller Beziehung nicht scheuen, vor Leuten zu erscheinen, die den Horaz lesen und bewundern. In ihnen liegt, wie selten wo, Stoff zum „Erheben und Betrachten!"

Es wäre nun noch die historische Richtigkeit und Genauigkeit dessen zu prüfen, was H. Martin aus der Kirchengeschichte in sein Lehrbuch aufgenommen hat. Soviel hier auch eine strenge Recension auszusetzen hätte, so soll jedoch nur auf einige Verstöße aufmerksam gemacht werden, bloß um zu zeigen, daß vor dem Erscheinen einer, wie nicht zu zweifeln ist, bald wieder nothwendig werdenden neuen Auflage gar manche Verbesserung auch in diesem rein geschichtlichen Abschnitt anzubringen ist.

Verbesserungsbedürftig erscheint vor Allem §. 137, welcher besonders über die „Unitarier", die „Patripassianer", über Paul von Samosata und Sabellius nicht nur höchst ungenau, sondern geradezu unrichtig sich ausspricht. Die Donatisten dürfen nicht, wie dies S. 282 geschieht, den Novatianern dogmatisch

völlig gleichgestellt werden. Sie anerkannten nämlich, im Gegensatz zu den Novatianern, die Buße als Mittel zur Wiederaufnahme, schloßen also keineswegs „den schwer Gefallenen für immer aus“ (cfr. Freiburger Kirchenlex. s. v. Donatisten, Bd. III. S. 258). In §. 160 sodann, wo die Kirchenväter aufgezählt und die mit dem Namen Kirchenlehrer ausgezeichneten namhaft gemacht sind, sollte längst nachgetragen sein, daß laut Dekret Pius IX. vom J. 1851 auch der hl. Hilarius an dieser Auszeichnung Theil nimmt. Wenn es ferner zu Anfang des §. 166 heißt: „Columbanus war gegen Ende des 6ten Jahrhunderts in der Gegend vom Genfersee, Gallus in derselben Zeit am Bodensee für das Christenthum thätig“, so muß diese Darstellung mindestens sehr ungenau genannt werden. Einmal nämlich ist die Zeitbestimmung unrichtig. Columban kam mit seinem Schüler Gallus ums Jahr 610 zuerst an den Zürcher-, dann an den Bodensee, wo sie dann 3 Jahre gemeinschaftlich wirkten. Ums Jahr 613 begab sich Columban, den kranken Gallus zurücklassend, nach Italien. Von einer Missionsthätigkeit dieses Mannes am Genfersee meldet die Geschichte Nichts. — In §. 178 werden die Feste: Mariä Himmelfahrt, Mariä Geburt und *Dedicatio Michaelis* als solche bezeichnet, die erst im zweiten Zeitraum, also nach Martins Eintheilung seit dem 8ten Jahrhundert, den „früheren Festen zugefügt worden seien.“ Es fallen aber unstreitig alle 3 ihrer Entstehung nach in den ersten Zeitraum. Mariä Himmelfahrt insbesondere ist eines der ältesten Feste, und muß das hohe Alter der Marienfeste um so mehr hervorgehoben werden, um den Schein zu beseitigen, als sei der Cultus

Marianus nicht altkirchlichen Ursprunges. Gar unglücklich ist H. Martin in den kunstgeschichtlichen Angaben über „die heiligen Orte“ (§. 141, 163, 179). Sätze endlich, wie folgende: daß Ulfilas, der früher ein „Römer gewesen“, den Westgothen die „römische“ Schriftsprache gegeben (S. 269); daß das Christenthum schon im „vierten Jahrhundert“ in China Eingang gefunden habe (S. 268); daß Chrysostomus vor seiner Berufung nach Constantinopel Bischof zu Antiochia gewesen (S. 293); daß Constantin der Große „jeder Einmischung in die innern Angelegenheiten der Kirche sich enthalten habe“ (S. 302); daß die Mönche bis zum 10ten Jahrhundert „durchgängig Laien“ gewesen (S. 313); daß seit dem 12ten Jahrhundert ein Fest der „unbefleckten Empfängniß“ von der Kirche „allgemein“ eingeführt worden (S. 328) — diese und ähnliche Sätze möge der H. Verfasser in allen künftigen Auflagen sorgfältig entfernen.

Auch an falschen Citaten, Zahlenangaben und andern Druckfehlern mangelt es nicht. Falsche Citate finden sich auf Seite 43. Joh. 6, 46 statt **1, 45**; auf derselben Seite Hebr. 9, 1 statt **10, 1**; S. 60, wo statt 2 Kön. 19 zu setzen **3** Kön. 19; ferner S. 79 Kap. 26 und Kap. 38 statt Kap. **36** und **37**; S. 131 Joh. 7, 12 und 5, 34 statt Joh. 8, **12** und **4, 34** u. s. w. Unrichtige Zahlenangaben enthalten Seite 269 wo für 380 zu setzen **388**; Seite 276, wo das Alter Antonius des Einsiedlers mit 150 statt **105** Jahren angegeben ist; ferner S. 320 ist zu setzen **1184** statt 1164; S. 325 ist zu setzen **1226** statt 1224; S. 331 ist zu setzen **1294** statt 1249. Der hl. Ignatius starb nicht a. 1553 sondern **1556** (S. 374), ebenso ist der Jesuiten-

orden nicht am 16. Auguſt 1774, ſondern am 19. Aug. 1773 aufgehoben worden u. ſ. w.

Andere Druckfehler: S. 34 feſt ſtatt bei, S. 54 Rabe ſtatt Robe, S. 60 nur ſtatt mir, S. 68 Achab ſtatt Achaz, S. 78 Richter ſtatt Wächter, S. 214 Cathedrale ſtatt Cathedra, S. 249 Maximus ſtatt Mariminus, S. 312 Kreuze ſtatt Kranze, S. 350 Kaſan ſtatt Kadan, S. 374 Profeſſoren ſtatt Profeſſen u. ſ. w.

Es iſt keine leere Verſicherung, wenn wir zum Schluſſe bemerken, daß ein Religionslehrer, welcher nach Martin's Handbuch unterrichtet, außer dem Hervorgehobenen noch gar Manches anders wünſchen möchte. Indeß können die obigen Ausſtellungen genügen, um unſer Anſinnen, den erſten Theil ebenſo wie den zweiten umzuarbeiten, hinreichend zu rechtfertigen. An ein Lehrbuch, das durch das ganze Obergymnaſium hindurch den Gang und die Art des Religionsunterrichtes beſtimmt, über dem die Schüler ſo viele Stunden zubringen müſſen, das für den Theologen die Grundlage ſeines tiefern Studiums und für die Andern vielleicht der Abſchluß ihrer religiöſen Bildung, wohl auch die Quelle iſt, aus der ſie ſpäter das früher Gelernte wieder begießen: an ein ſolches Buch müſſen nach Form und Inhalt hohe Forderungen, höhere als an jedes andere Schulbuch geſtellt werden und aus dieſem Grund wolle man auch unſere etwas weitläufig gewordene Beſprechung entſchuldigen. Wäre es nothwendig geweſen, dem Guten erſt Bahn zu brechen, ſo würde gegenwärtige Recenſion ganz anders ausgefallen ſein und als Hauptzweck den verfolgt haben, auf den vortrefflichen Plan und die unſeres Erachtens allein rich-

tigen Grundſätze des Martin'ſchen Lehrbuches aufmerkſam zu machen. So aber bei der außerordentlichen Verbreitung, die unſer Handbuch in kurzer Zeit gefunden hat, ſchien es des Verſuches werth, den gelehrten Herrn Verfaſſer zu mahnen, das Gute noch beſſer zu machen.

Repetent Mey,
am kathol. Convikte zu Rottweil.

6.

1. **Scutum fidei** ad usns quotidianos sacerdotum. Pars I. A dominica I. Adventus usque ad diem I. Januarii. Pars II. A die I. Januarii usque ad dom. V. post Epiph. — Opera et studio rev. **P. Conradi Boppert** monachi congregationis Benedictinae ad S. Blasinm in silva nigra. Editio altera. Friburgi Brisgoviae sumtibns Herder. 1853. I. S. 352. II. S. 343. Pr. pr. Theil 36 kr.

2. **Vir apostolicus** sive doctrina methodica de ntili et facili praxi functionum sacerdotalium. Auctore P. **Francisco Neumayr** S. J. Editio nova, cura **M. de Auer** sacerdotis, Schafhusae, apud Friedr. Hurter. 1853. S. 320. Pr. fl. 1. 21 kr.

3. **Pensées chrétiennes** pour tons les jours du mois. Par R. P. **Bouhours** de la Compagnie de Jesus. Wiesensteig chez J. Nep. Schmid, imprimeur-libraire. 1854. 12. S. 63. Pr. 24 kr.

   Daſſelbe deutſch überſetzt ebendaſelbſt. 12. S. 80. Pr. 18 kr.

4. **Ueber die Liebe Gottes** oder von der Vollkommenheit des chriſtlichen Lebens. Ueberſetzt aus den Werken des ehrwürdigen Vaters **Ludwig von Granada.** Vierte

Auflage. Wien 1853. Druck und Verlag der Mechitaristen-Congregationsbuchhandlung. S. 236. Pr. fl. 1.

5. **Geistlicher Trost am Krankenbette.** Zum Gebrauche für kathol. Seelsorger. Herausgegeben von einem kathol. Geistlichen. Schaffhausen. Verlag der Fr. Hurter'schen Buchhandlung. 1852. 12. S. 262. Pr. 48 kr.

6. **Legenden über die sieben Todsünden.** Nach **Collin von Plancy**, von einem kathol. Priester. Mit Genehmigung des Erzbischofs v. Paris. Wien, Druck und Verlag der Mechitaristen Congregationsbuchhandlung 1853. S. 378. Pr. fl. 1. 45 kr.

7. **Christkatholische Katechesen für die ersten Schuljahre.** Zum Gebrauche für Katecheten, Lehrer und Eltern ꝛc., ausgearbeitet von **J. A. Fritz**, Pfarrer in Roggenzell in der Diöcese Rottenburg. Mit Approbation des Hochwürdigsten Bischofs von Rottenburg. — Tübingen 1854. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. — Laupp & Siebeck. — I. S. 203. II. S. 353. Pr. beider Theile 1 fl. 54 kr.

1. Wir haben hier die ersten zwei Theile eines Werkes vor uns, das ein würdiges Denkmal klösterlichen Fleißes und sinniger Frömmigkeit ist. Wenn ein Priester das allerheiligste Opfer nicht mehr mit Sammlung und Andacht darbringt, dann ist er ein taubes Salz geworden. Aber bei dem täglichen Umgange mit dem Heiligsten ist er nicht außer Gefahr, daß ihm dasselbe zu etwas Gewöhnlichem und Alltäglichem herabsinke. Es ist deßhalb nothwendig, daß von Seite des Priesters die Flamme des Glaubens und der Andacht zu dem in der Eucharistie gegenwärtigen Christus mit ununterbrochener Sorgfalt gepflegt werde. Hiezu will **Boppert** in seinem scutum

fidei dem Priester ein in Allweg ausreichendes Hilfsmittel an die Hand geben. Dieses ist jedoch nicht ein gewöhnliches ascetisches Werk, das sich bloß in Gebeten und Betrachtungen verläuft; es ist auch ein wissenschaftliches Element aufgenommen.

Boppert hat nämlich mit einem staunenswerthen Fleiße alle die Zeugnisse gesammelt, welche sich für die reale Gegenwart Christi im Abendmahle in den Kirchenvätern, in den alten Liturgieen, in den Concilienacten und den bedeutendern Kirchenschriftstellern bis gegen das Ende des Mittelalters auffinden lassen. Mit diesen Zeugnissen will er einerseits den Glauben des Priesters an dieses große Geheimniß durch den Glauben aller Jahrhunderte stützen und beleben, andererseits denselben aber auch einführen in die Tiefen des eucharistischen Opfers und ihm das Verständniß desselben durch tüchtige Gewährsmänner erschließen lassen. Es ist ihm gelungen, eine unzählige Menge von Zeugnissen zusammenzubringen, welche sich nach irgend einer Seite hin über die Gegenwart Christi im heiligen Abendmahle aussprechen. Diese Zeugnisse werden nicht in zufälliger Vertheilung gegeben, sondern nach bestimmten Punkten auf alle Tage des Jahres in der Weise vertheilt, daß je auf einen Tag ungefähr fünf bis zwölf Zeugnisse fallen. Diesen theologischen Beweisstellen wird täglich ein angemessener Betrachtungsstoff vorausgeschickt, und sofort werden noch Gebete vor und nach der Messe zu sprechen angefügt. Auf den neunten Januar ist z. B. als Hauptgedanke aufgestellt: „Jesus, Dei filius, amator hominum.“ Ueber diesen Gedanken verbreitet er sich zuerst in vier Betrachtungspunkten. Hat sich der Priester betrachtend in diese Wahrheit vertieft, so werden ihm Zeug-

niſſe aus Irenäus, der coptiſchen Liturgie, Chryſoſtomus u. A. vorgeführt, welche ihm zeigen ſollen, daß derſelbe Chriſtus als Liebhaber der Menſchen in dem heiligſten Opfer gegenwärtig ſei. Hiedurch iſt der Prieſter warm geworden, für den heil. Dienſt, den er eben vorhat, und er gibt dieſer Wärme noch einen entſprechenden Ausdruck durch Gebete. Solcher Gebete, die ganz zu der vorausgegangenen Betrachtung und Leſung paſſen, ſind es gewöhnlich zwei. Auch für ein Gebet nach Vollbringung des Opfers iſt geſorgt. Die gleiche Ordnung wiederholt ſich an jedem Tage, indem je ein Hauptgedanke an die Spitze geſtellt wird. Dieſe leitenden Gedanken ſind größtentheils mit Rückſicht auf die Sonn- und Feſttagspericopen und die Feſtzeit ausgewählt. —

Aus dieſen Andeutungen wird zur Genüge hervorgehen, daß hier nicht eine gewöhnliche ascetiſche Schrift geboten iſt. Der Prieſter findet hier eine faſt unerſchöpfliche Fundgrube zu Meditationen, und zwar zu Meditationen, die ihn unmittelbar auf das tägliche Opfer vorbereiten. Ref. iſt überzeugt, daß ein Prieſter, der ein Jahr lang täglich ſeine Vorbereitung auf die hl. Meſſe an der Hand dieſes Buches macht, einen unſchätzbaren Gewinn daraus ziehen wird. Denn die Meditationspunkte ſind durchgängig gut geordnet und entwickelt, die aufgeführten Zeugniſſe größtentheils dem Zwecke, dem ſie dienen ſollen, entſprechend; auch die Gebete, ſo mannigfaltig ſie ſind, zeugen von einer nicht gewöhnlichen Tüchtigkeit, dem innern Gebetsgeiſte eine entſprechende Form zu geben. Darauf wird kaum aufmerkſam gemacht zu werden brauchen, daß in den Meditationspunkten auch ein reicher Stoff zu Predigten zu treffen iſt.

Das ganze Werk ſoll in 12 Bänden erſcheinen, indem je ein Band ungefähr einen Monat umfaßt. Die zwei erſten Bände ſind in zweiter Auflage erſchienen, die andern werden zum erſtenmal gedruckt, da die Weiterführung des Druckes bei der erſtmals beabſichtigten Herausgabe durch die Aufhebung des Kloſters St. Blaſien gehindert wurde. Die Herder'ſche Buchhendlung hat das Manuſcript an ſich gebracht, und beabſichtigt nun das Ganze zu drucken. Wir wünſchen dieſem Werke eine große Verbreitung, die es unzweifelhaft verdient, damit es nicht zum zweitenmale das Unglück habe, nur zu einem kleinen Theil das Tageslicht zu erblicken. —

Die Ausſtattung des Buches iſt ſchön, das Format bequem, und der Preis dabei (p. Band 36 kr.) billig. —

2. Neumayr iſt als Schriftſteller im paſtoraltheologiſchen Gebiete, insbeſondere in der Asceſe und Homiletik ſeit mehr als einem Jahrhundert ſo bekannt, daß er einer Empfehlung kaum mehr bedarf. Vorliegende Schrift desſelben, *vir apostolicus*, iſt zwar wohl noch in ordentlichen älteren Ausgaben zu treffen; deſſenungeachtet iſt eine neue ſchöne und handſame Ausgabe, wie die hier anzuzeigende iſt, ein verdienſtliches Unternehmen. Der *Vir apostolicus* des Neumayr iſt eine kleine Paſtoraltheologie, worin der Seelſorger über Alles, was ſeine Perſon und ſein Amt angeht, die herrlichſten Winke und Belehrungen findet. Neumayr zeigt dem Seelſorger zuerſt, wie er um ſich ſelbſt ſeelſorglich bemüht ſein müſſe (de cura sui); er müſſe auf ein gutes Gewiſſen, auf eine reine Andacht und auf einen unantaſtbaren Ruf Bedacht nehmen, und gibt ihm eine kurze Anweiſung wie dieſes zu geſchehen habe. Sodann ſpricht er von dem Verhalten des Seel-

ſorgers gegenüber vom Hausweſen und überhaupt von den zeitlichen Verhältniſſen (De cura oeconomiae). Er empfiehlt eine via media mit Vermeidung der excessus und defectus in cura oeconomiae. Wer weiß, einen wie großen Einfluß die Beſchaffenheit des Haushaltes eines Seelſorgers auf ſeine amtliche Thätigkeit ausübt, wird den trefflichen Bemerkungen N's über dieſen Punkt ſeine Anerkennung nicht verſagen können.

Am wichtigſten iſt aber der dritte Theil, der von der cura animarum handelt. N. kann ſich bei dem kleinen Umfange des Werkes nicht lange bei der gleichen amtlichen Thätigkeit des Seelſorgers aufhalten; aber das Wenige, was er ſagt, iſt um ſo treffender und eingreifender. In Betreff des Predigtamtes hat er z. B. nur folgende fünf §§.: idea boni concionatoris, idea bonae concionis, subsidia, praxis, exemplum. Aber es iſt in demſelben viel Beherzigenswerthes geſagt. Das Büchlein iſt überhaupt den Seelſorgern zu empfehlen. Sie werden darin Manches finden, was ganz geeignet iſt, ſie zur würdigen Erfüllung ihres Berufes anzufeuern, und ihnen zugleich die nöthige Anweiſung hiezu zu geben. —

3. Das Schriftchen von Bouhours *„pensées chrétiennes“* iſt eine werthvolle Zuſammenſtellung der wichtigſten Wahrheiten des chriſtlichen Glaubens und Lebens, um als Meditationspunkte zu dienen. Das Ganze iſt auf 31 Tage vertheilt, und die Vertheilung und Anordnung recht zweckmäßig. Dieſes Büchlein iſt nicht für ſolche beſtimmt, welche ſich längere Zeit des Tages mit Meditationen abzugeben pflegen, ſondern für Weltleute, welche nur eine ganz kurze Zeit der Betrachtung widmen können. Dieſe finden hier für jeden Tag drei Betrachtungspunkte

über eine religiöſe Wahrheit angegeben, die ſie ſammt der kurzen Entwicklung in wenigen Augenblicken durchgeleſen und dadurch Stoff erhalten haben, um ſelbſt bei weltlichen Beſchäftigungen ſich religiöſen Gedanken und Eindrücken überlaſſen zu können. Die Betrachtungspunkte ſind kurz und einfach aber treffend entwickelt. Wenn Jemand an jedem Tage des Monats nur einige Minuten nach dieſer Anleitung der Betrachtung widmet, zieht er gewiß großen Nutzen daraus. Wer jedoch zu längerer Betrachtung Zeit hat, findet auch dazu in dem dargebotenen Stoffe eine hinlängliche Mannigfaltigkeit von Gedanken angedeutet. —

4. Unter den vielen mit Recht hochgeſchätzten asceti-ſchen Schriften Ludwig's von Granada nimmt das oben Angezeigte einen der erſten Plätze ein. Es iſt eine einfache und wunderſam anſprechende Anleitung zur erſten und nöthigſten Tugend eines Chriſten, zu einer reinen Gottesliebe. Er ſtellt zuerſt die Erhabenheit dieſer Tugend ins Licht und gibt die Mittel an, dieſelbe zu erlangen; ſodann entwickelt er die verſchiedenen Beweggründe, welche zur Liebe Gottes anregen und führen. Doch es genügt, auf die neue Ausgabe dieſes vielverbreiteten Buches auf-merkſam gemacht zu haben. Es iſt ein gutes Zeichen für das Buch und für die Gläubigen, daß es ſich bei den zahlloſen neuen Erſcheinungen auf dem Felde der Asceſe nicht verdrängen läßt. —

5. Das oben aufgeführte Krankenbüchlein gibt ſich für nichts anderes aus, als für eine Sammlung deſſen, was beim Krankenbeſuche vom Seelſorger mit Nutzen ge-braucht werden kann. Als ſolche Sammlung verdient das Büchlein alles Lob. Der Verf. bietet dem Seelſorger ein reiches und gut ausgewähltes Material für Zuſprüche und

Gebete am Krankenbette. Er hat besonders viele kleine Legenden aufgenommen, die als Vorlesestücke beim Krankenbette sich eignen und Stoff zu weiterer erbaulichen Unterredung mit dem Kranken geben. Die Heiligen sind so ausgewählt, daß man fast für alle Verhältnisse der Kranken ein oder mehrere Beispiele finden kann; nämlich Beispiele für gottergebenes Leiden, für arme, für bußfertige Kranke, Beispiele von langandauernden Krankheiten, von Feindesliebe und Versöhnlichkeit in der Krankheit, von Sehnsucht nach dem Tode u. dgl. Es übt immer einen erhebenden Eindruck auf einen Kranken aus, wenn man ihm einige Züge aus den Krankheitsverhältnissen eines Heiligen vorführt, die mit den seinigen Aehnlichkeit haben. Der Kranke beschäftigt sich viel lieber und lebhafter mit einem solchen concreten Bilde als mit einzelnen abstracten Sätzen, die man ihm zur Aufrichtung und Erbauung vorhält. Auch die angefügten Gebete für Kranke und Sterbende sind gut ausgewählt und geordnet. —

Die ganze Einrichtung des Büchleins ist praktisch; die Uebersicht über das Ganze namentlich über die aufgenommenen Beispiele von Heiligen für den jeweiligen Gebrauch durch ein wohlgeordnetes Verzeichniß sehr erleichtert; das Format desselben ist bequem. Dasselbe kann somit für den seelsorglichen Gebrauch wohl empfohlen werden. —

6. Als Referent „die Legenden über die sieben Todsünden" zur Hand nahm, glaubte er darin solche Erzählungen aus dem Leben heiliger oder gottseliger Personen zu finden, durch welche der Verlauf und das Unglück Einer der sieben Hauptsünden und die bußfertige Ueberwindung derselben veranschaulicht werden würde, so

daß sich Sündenkrankheit und Heilung in Einem Bilde zeigte. Davon hat er aber nichts gefunden, denn die hier gebotenen Leseſtücke führen den Namen „Legenden" mit Unrecht, wenn man nicht überhaupt Alles, was zum Leſen beſtimmt iſt, ſo nennen will. Unter Legende verſteht man nämlich nach dem jetzt bei uns allgemein üblichen Sprachgebrauche das zu religiöſer Erbauung und Anfeuerung erzählte Leben eines Heiligen. Von Heiligen findet man aber in dieſen Erzählungen ſehr wenig; und wenn auch eines Heiligen gedacht wird, wie in den Stücken S. 124 ffg. und S. 157 ffg., ſo iſt derſelbe nicht die Hauptperſon. Es ſind Erzählungen von Begebenheiten aus frühern Zeiten, größtentheils aus dem Mittelalter, zu denen der Stoff aus irgend einer Orts- oder Kloſterchronik genommen wurde, und die alle nach der Verſicherung des Herausgebers eine verbürgte hiſtoriſche Unterlage haben. Es iſt dieſes auch leicht glaublich, denn in jenen bewegten Zeiten tauchte manche Perſönlichkeit auf, deren Leben ſich in einer uns jetzt wunderbar ſcheinenden Kette von Ereigniſſen verlief, ſo daß die Erzählung davon für unſere Ohren faſt mährchenhaft klingt. Damit, daß uns dieſe Erzählungen in jene vielfach nicht gekannten und nicht verſtandenen Zeiten zurückführen, bekommen ſie einen eigenthümlichen Reiz und gewähren dem Leſer einen großen Genuß. Nur würden ſie ſtatt Legenden richtiger als Sagen und Geſchichten bezeichnet werden. —

Die Erzählungen ſind in der Weiſe nach den ſieben Hauptſünden geordnet, daß je auf Eine zwei bis drei Erzählungen kommen, in welchen der Charakter der Hauptperſon das Gepräge der betreffenden Sünde an ſich trägt. Die Hauptfiguren dieſer Leſeſtücke ſind demnach nicht Heilige,

wie in den Legenden, sondern Sünder, die meist in ihrer Sünde untergehen und daher zur Abschreckung dienen. Die Composition und Detailausführung riecht übrigens ziemlich stark nach französischem Geschmacke, und der Uebersetzer hat nicht viel gethan, denselben etwas zu temperiren. Er hat selbst französische Ausdrücke beibehalten, wie serviren, Honneurs machen u. a. Diese Geschichtserzählungen dürften auch deßhalb bei den Deutschen nicht dasselbe Interesse erwecken wie bei den Franzosen, da ihr Boden und ihre Personen größtentheils nicht Deutschland angehören. Die Chroniken Deutschlands würden sicherlich Stoff genug zu ähnlichen Erzählungen darbieten, die aber in einem mehr volksthümlichen Tone bearbeitet werden müßten.

7. Pfarrer Fritz sucht durch seine christkatholischen Katechesen für die ersten Schuljahre eine Lücke in der sonst reichen katechetischen Literatur anszufüllen. Außer den Arbeiten von Gruber und Th. Burkardt existiren allerdings keine weiter bekannt gewordene völlig ausgearbeitete Katechesen für die erste Katechumenenklasse. Und doch ist der Unterricht in dieser Klasse nicht weniger wichtig, als in den spätern, aber auch nicht weniger schwierig, vielleicht in mancher Hinsicht noch schwieriger. Freilich weichen manche Katecheten diesen Schwierigkeiten aus, indem sie den religiösen Unterricht in dieser Klasse fast gänzlich verabsäumen, oder sie verbergen sich dieselben, indem sie diesen unwissenden Kindern gegenüber Alles recht zu machen glauben. Fritz hat schon ein Verdienst, wenn er dem einen und andern Katecheten die Wichtigkeit des religiösen Unterrichts in der niedersten Klasse zum Bewußtsein bringt, und wenn Andere aus seiner Arbeit ersehen,

daß man einem Gegenstande, an dem sie bisher keine Schwierigkeiten vermutheten, eine größere Mühe und Sorgfalt zuwenden könne und solle. Wir glauben, daß vorliegende Katechesen hiezu geeignet sind, und dem Katecheten, dem es mit einem tüchtigen Unterrichte in der genannten Klasse Ernst ist, ein willkommenes Hilfsmittel bieten werden. —

Der Verf. geht von den zwei wichtigen Grundsätzen aus, daß auch diesen Kleinen ein geordnetes zusammenhängendes Ganze der christkatholischen Religion dargeboten und daß dieses so weit möglich an die Offenbarungsgeschichte angeschlossen werden müsse, da sich abstrakte Sätze für dieselben nicht eignen und der Unterricht mehr das Gedächtniß und das Gefühl als den Verstand in Anspruch nehmen kann. Das Religionsganze muß aber noch in ziemlich engen Grenzen gehalten, und der innere systematische Zusammenhang kann noch nicht stark genannt werden. In diesen beiden Punkten scheint uns Fr. etwas über seine Aufgabe hinausgegangen zu sein. Einmal hat er zu Vieles aufgenommen, sowohl im ersten als im zweiten Theile, und der dritte Theil „von dem heil. Geiste" hätte auf sehr wenig Material beschränkt werden sollen; sodann hat er das Einzelne für Kinder zu weit ausgedehnt z. B. I. §. 8. 9. 10 und 11 über den Urstand und die Erbsünde; I. §. 21 ff. über die Geschichte Josephs; II. S. 4. S. 26 ff. u. a. a. O. Ferner kommt das didactische Element zu einer größern Geltung, als für Kinder der bewußten Altersklasse zuträglich ist. So ist I. S. 75 der Begriff „Opfer" weitläufig erklärt, sind S. 172 ff. die 10 Gebote Gottes zu einläßlich erörtert. Dasselbe findet auch im zweiten Theile an verschiedenen Stellen

statt, z. B. S. 83 ff. über Himmel und Hölle, S. 88 eine lange fast für Katechumenen der letzten Klasse ausreichende Erklärung des Vaterunsers, S. 217 über die Merkmale der Kirche u. s. f. Auch auf den innern Faden der Offenbarungsgeschichte weist der Verf. mit größerem Nachdrucke hin, als Kinder von 6—8 Jahren zu fassen vermögen. Der systematische Gang der göttlichen Offenbarung muß allerdings dem Katecheten auch bei diesen Kleinen immer vor Augen schweben, aber er kann ihnen denselben noch nicht mit Erfolg gänzlich aufdecken und zum klaren Verständniß bringen wollen. Nach der besprochenen Seite hin hat der Verf. offenbar dem Unterrichte in der biblischen Geschichte, welcher der zweiten Katechumenenklasse zuzuweisen ist, vorgegriffen. Er schwankt, wie es scheint, etwas in der Eintheilung der Klassen, da er mitunter auch die Kinder des dritten Schuljahres der ersten Katechumenenklasse zugetheilt wissen will. Nach unserem Ermessen gehören diese nebst den Kindern, welche die Schule im vierten Jahre besuchen, in die zweite Katechumenenklasse, wo die biblische Geschichte in gründlichem systematischem Unterrichte behandelt werden soll. Uebrigens wollen wir hierüber mit dem Verf. nicht rechten, es kann ja Jeder, der seine Katechesen benützt, nach Belieben weglassen. Es ist auch, je nachdem die Kinder aufgeweckt sind und der Schulunterricht gut ertheilt wird, einem fleißigen Katecheten möglich, den katechetischen Stoff um ein Namhaftes zu erweitern. Wenn aber Alles, was Fr. in sein Handbuch aufgenommen hat, den kleinen Kindern mitgetheilt werden wollte, so gäbe das eine Uebersättigung. —

Bei der Frage, ob die in Rede stehenden Katechesen

empfehlenswerth seien, ist das Hauptgewicht darauf zu legen, ob die richtige Methode, Sprache, Fragweise u. dgl. angewendet sei. Wer auch nur einmal bei kleinen Kindern katechisirt hat, weiß, wie unendlich schwer es ist, sich so auszudrücken, daß die Kinder Alles verstehen, und die Fragen so zu stellen, daß sie vernünftigerweise antworten können. Wir glauben, daß der Verf. nach dieser Seite hin seine Aufgabe gut gelöst hat. Derselbe ist, wie es in der Natur der Sache liegt, fast durchgängig acroamatisch verfahren, hat aber ganz zweckmäßig seine Vorträge immer von Zeit zu Zeit durch examinatorische und repetitorische Fragen unterbrochen. In Beziehung auf die Ausdrucksweise ist er sichtlich bemüht, sich ganz zu den Kindern herabzulassen, und so weit immer thunlich, in concreten Sätzen zu reden. Dieses Streben hat freilich auf der andern Seite zur Folge gehabt, daß hie und da einige Ausdrücke nicht ganz gewählt sind und feinen Ohren etwas anstößig werden könnten. In solchen Dingen sind jedoch die Naturen verschieden, und dem Einen geht Manches hin, was im Munde eines Andern auffiele. —

Das Frageverfahren tritt in unsern Katechesen sehr häufig ein, indem jeder vorgetragene Stoff noch einmal katechetisch oder fragend durchgesprochen wird. Der Verf. hat sich in der Bildung der einzelnen Fragen und der ganzen Fragereihen viele Mühe gegeben. Er suchte gewisse verpönte Fragweisen so gut es angieng zu umgehen, z. B. die sog. Suggestivfragen, die Affirmativ- und Negativfragen. Er scheint uns hierin die Aengstlichkeit etwas zu weit getrieben zu haben. Sind die Suggestivsätze nicht der Art, daß man den Kindern blos zumuthet ein Wort

auszusprechen, das man ihnen auf die Zunge legt, sondern beginnt man einen Satz und deutet man nur durch den Ton an, daß man die Ergänzung des Satzes und Gedankens von dem Kinde erwarte, so kann das hie und da angewendet ein ganz praktisches Verfahren sein. Bei Gruber findet es sich nicht selten. Desgleichen ist es ein vergebliches Bemühen, die Affirmativ- und Negativfragen (Ja- und Neinfragen) aus der Katechese zu verbannen. Mit Maß gebraucht, werden sie in jedem katechetischen Unterrichte gute Dienste thun; und besonders bei den jüngsten Kindern hätte sie der Verf. ohne Scheu viel häufiger anwenden dürfen. Ein verständiges Ja oder Nein ist in manchen Fällen auch etwas werth und erspart manche unnützen ausholenden Fragen. Aber gerade dieses Streben, eine etwas unrichtige Frageweise zu vermeiden, hat den Verf. genöthigt, Fragen, die formell auch nicht ganz richtig sind, sehr häufig anzuwenden. Wir meinen die Fragen mit Thun, Machen und Haben, z. B. „wenn der Mensch stirbt, was geschieht da? „was thut die Seele?" I. S. 67. oder: „wen hatte Kain in seinem Herzen nicht lieb? was wollte er Gott nicht machen?" I. S. 79 (auf der gleichen S. noch dreimal), oder: „was hatten nun Joseph und Maria an Jesus?" Als Antwort wird erwartet: „eine große Freude!" — Alle Fragen dieser Art haben mehr oder weniger den Charakter der Allgemeinheit an sich, und motiviren schwer eine bestimmte Antwort, wenn sie sich auch auf unmittelbar vorher Vorgetragenes stützen.

Eine andere Klasse von Fragen, welche der Verf. fast im Uebermaße angewendet und deren formelle Construction auch nicht vollkommen richtig ist, sind diejenigen,

bei denen man das Vorderglied eines kategorischen Satzes aufstellt, und dann, statt den Nachsatz selber beizufügen, nach diesem fragt, z. B.: „Jesus wollte gerne müde werden und lieber Alles ausstehen, als wohin nicht kommen?“ II. S. 29. In einer Fragereihe bildet oft die vorausgehende Frage, auf die keine Antwort erfolgt, oder die Antwort auf die vorausgehende Frage den Vordersatz, zu dem man nun den Nachsatz finden lassen will, z. B.: „was merkten nun Joseph und Maria in der Herberge? daß wer nicht bei ihnen sei?“ II. S. 29. Ref. hat gegen den Gebrauch dergestaltiger Fragen an sich nichts, obgleich sie nicht ganz richtig gebildet sind, sie sind in der Praxis unvermeidlich; aber er glaubt, sie seien in den vorliegenden Katechesen zu häufig angewendet. Im Uebrigen läßt er dem Frageverfahren des Verf. gerne alle Gerechtigkeit widerfahren, es zeugt von sorgfältiger Uebung und genauer Beobachtung dessen, was bei Kindern Noth thut.

Ref. trägt kein Bedenken, die besprochenen Katechesen jungen Katecheten zu empfehlen in der Ueberzeugung, daß ihnen dieselben bei dem Religionsunterrichte in der ersten und theilweise auch zweiten Klasse der Katechumenen recht gute Dienste leisten können. Wenn auch Mancher glaubt, er könne die Katechesen bei den Kleinen ohne alle fremden Hilfsmittel abhalten, so dürfte ihm doch zu rathen sein, hie und da nachzusehen, wie es ein Anderer mache, um dadurch auf die eigenen Fehler aufmerksam zu werden und sich in dieser Thätigkeit zu vervollkommnen. Die Wichtigkeit der Sache sollte Manchen die Mühe nicht reuen lassen, auch Kinderkatechesen zur Hand zu nehmen.

Bendel.

Inhaltsverzeichniß

des

sechsunddreißigsten Jahrgangs der theolog. Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

Seite

Die neuesten Verhandlungen über die speculative Theologie Dr. Günther's und seiner Schule. Hitzfelder. I. Artikel . . 3
— — — II. Artikel . 589
Vincentius Lirinensis und sein Commonitorium. Hefele. 83
Das Osterlamm. Krüger. 199
Der gegenwärtige Stand der Frage über das Alter und den Ursprung der Waldenserfekte. Holzwarth. 264
Kirchliche Bestimmungen über Pfarrconcursprüfung. Ginzel.
I. Artikel 387
II. Artikel. 531
Exegetische Studien 1, über Römer 5, 12—14. Aberle. . 453

II. Recensionen.

Artaud von Montor, Geschichte der römischen Päpste. . . . 635
Beelen, Commentarius in Epistolam S. Pauli ad Philippenses. 328
— Commentarius in Acta Apostolorum. 337
Boppert, Scutum fidei. 676
Bouhours, Pensées chrétiennes. 681
Collin von Plancy, Legenden über die 7 Todsünden. . . . 683
Cornelius, Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäuferreich. 154
Cypriani, S., opuscula, ed. Krabinger. 127
Denzinger, Enchiridion. 516
Döllinger, Hippolytus und Kallistus. 351
Floss, editio Operum Joannis Scoti. 127
Fritz, Katechesen für die ersten Schuljahre. 685

Seite

Giese, Erörterung der Streitfrage über den Gebrauch der Azyma als Element der hl. Eucharistie. 185
Greith und Ulber, Handbuch der Philosophie. 170
Gröne, Tetzel und Luther. 630
Höfler, Denkwürdigkeiten der Charitas Pirkheimer. . . 147
Joannis Scoti opera, ed. Floss. 127
Karl v. hl. Aloys, die Gottesmutter. 522
Knopp, vollst. kathol. Eherecht. 157
Krabinger, editio 3 opusculorum S. Cypriani. 127
Krankenbett, geistl. Trost am. 682
Ludwig von Granada, über die Liebe Gottes. 682
Maaßen, der Primat Roms und der 6te nicänische Canon. . 480
Marienverehrung. 522
Martin, Lehrbuch der kath. Religion für höhere Lehranstalten. 654
Müller, die römischen Päpste. 635
Neumayr, vir apostolicus, ed. M. de Aner. 676
Nickes, de libro Judithae. 471
Patritii, S. J., de Evangeliis libri tres. 615
Pirkheimer, Charitas, Denkwürdigkeiten aus dem Reformationszeitalter, herausg. von Höfler. 147
Probst, über das Brevier. 644
Richter, editio concilii Tridentini. 368
Reusch, Erklärung des Buchs Baruch. 343
Reitmayr, Einleitung ins N. T. 502
Tridentinum Concilium, ed. Richter. 368
Walter, Kirchenrecht. 492

III. Literarischer Anzeiger.

Nr. 1. 2. 3. 4 am Ende jedes Heftes.

Digitized by Google